التلويح حسن چلبی
في اصول الفقه

RAĞIP P.
Ks. N.
265

اصول الفقه الكتاب والسنة والاجماع والقياس ٥
اصول الفقه العلم بالقواعد
واعلم ان العوارض الذاتية للادلة ١٤
الكتاب على قسمين
الباب الاول في بيان القرآن ١٥
فصل الخاص ٢١
فصل حكم العام ٢٣
فصل قصر العام على بعض ما يتناوله ٢٦
فصل في الفاظ العام ٣٠
لام المعرف اما للعهد ٣٢
اليمين اما للمنع او للحمل ٣٤
مسئلة حكاية الفعل لا تعم ٣٩
مسئلة اللفظ الذي ورد بعد سؤال او حادثة ٣٩
فصل حكم المطلق ٣٩
فصل حكم المشترك ٤١
القسم الثاني في استعمال اللفظ في المعنى ٤٤
فصل في علاقات المجاز ٤٥
فان قيل الاعتاق ازالة الملك
مسئلة المجاز خلف عن الحقيقة ٥٠
مسئلة لا عموم للمجاز ٥٢
مسئلة لا بد للمجاز من قرينة ٥٦
مسئلة قد يتعذر المعنى الحقيقي والمجازي معا ٥٧
الداعي للمجاز ٥٨
فصل وقد تجري الاستعارة التبعية في الحروف ٥٨
حروف المعاني الواو ٥٩
الفاء ٦١
ثم للترتيب ٦٢
بل ٦٢
لكن للاستدراك ٦٣
او ٦٤
حتى للغاية ٦٦
الباء ٦٧
على ٦٨
من الى
مع للمقارنة ٧١
قبل للتقديم ٧١
بعد على العكس ٧١
عند للحضرة ٧١
ان للشرط اذا ٧١
متى للظرف ٧٢
فصل في الصريح والكناية ٧٣
القسم الثالث في ظهور المعنى وخفائه ٧٤
مسئلة قيل الدليل اللفظي لا يفيد اليقين
القسم الرابع في كيفية دلالة اللفظ على المعنى ٧٧
واما المقتضي
فصل في مفهوم المخالفة ٨٣
الباب الثاني في افادة اللفظ الحكم الشرعي ٨٦
مسئلة واذا اريد به الندب او الاباحة ٩١
فصل الامر المطلق عند البعض يوجب العموم ٩٢
فصل الاتيان بالمأمور به ٩٣
فصل لا بد للمأمور به من الحسن ٩٩
فصل التكليف بما لا يطاق غير جائز ١١٤
فصل المأمور به نوعان ١١٧
اما القسم الثاني فالوقت معيار
فصل في ان الكفار هل يخاطبون بالشرائع ام لا ١٢٣
فصل النهي اما عن الحسيات ١٢٤
ان قيل النهي عن الحسيات يقتضي القبح لعينه ١٢٧
فصل اختلفوا في الامر والنهي ١٢١
الركن الثاني في السنة ١٢٨
فصل في الاتصال الخبر بالنبي ١٢٨
فصل الراوي ان كان معروفا بالرواية ١٢٩
فصل في شرائط الراوي ١٣٠
فصل في انقطاع الحديث عن الرسول ١٣١
فصل في محل الخبر ١٣٢
فصل في كيفية السماع والضبط ١٣٣
فصل في الطعن ويهما فا في الراوي ١٣٣
فصل في افعاله عليه السلام ١٣٤
فصل في الوحي ١٣٤
فصل في شرائع من قبلنا ١٣٥
فصل في تقليد الصحابي ١٣٥
فصل في البيان ١٣٥
فصل في الاستثناء ١٣٧
مسئلة شرط الاستثناء ١٤١
مسئلة الاستثناء متصل ومنقطع ١٤١
مسئلة الاستثناء المستغرق ١٤٢
فصل في بيان التبديل وهو النسخ ١٤٣
مسئلة يجوز ان يكون الناسخ اشق عندنا
مسئلة لا نسخ المتواتر بالآحاد
فصل في بيان الضرورة ١٤٧
الركن الثالث في الاجماع ١٤٨
مسئلة اذا اختلف الصحابة في قولين
مسئلة شرط البعض كونه في مسئلة غير مجتهد
الركن الرابع في القياس ١٥٢
فصل شرط القياس ١٥٥
فصل العلة قيل المعرف
الاصل في النصوص التعليل ١٥٩
مسئلة لا يجوز التعليل بالعلة القاصرة ١٦٠
مسئلة لا يجوز التعليل بعلة اختلف في وجودها ١٦١
فصل مسئلة لا يجوز التعليل لاثبات العلة ١٦٦
فصل القياس جلي وخفي ١٦٩
فصل في دفع العلل المؤثرة ١٧١
فصل في دفع العلل الطردية ١٧٥
فصل في الانتقال ١٧٨
فصل في الحجج الفاسدة ١٧٩
الاستصحاب حجة ١٧٩
باب المعارضة والترجيح ١٨٠
فصل ما يقع به الترجيح ١٨٤
مسئلة يرجح بكثرة الدليل عند البعض
باب الاجتهاد ١٨٠
باب في الحكم ١٨٩
باب المحكوم به ٢٠٦
باب المحكوم عليه ٢٠٩
فصل الاهلية ضربان ٢١٢
فصل في الامور المعترضة على الاهلية ٢١٤

T. C.
MİLLİ KÜTÜPHANE BAŞKANLIĞI
RAGIP PAŞA KÜTÜPHANESİ
MÜDÜRLÜĞÜ
SAYI: 272/2

حسبي الله وحده
من الكتب التي وقفها الفقير
الى آلاء ربه ذي المواهب
محمد المدعو بين الصدور براغب
وكفى عبده ١١٧٥

سطر
١٧

٤٦٩

فان قيل التحميد والتسمية كل منهما امر ذي بال فيلزم ان يبتدأ بتحميد وتسمية آخر وهكذا فيلزم التسلسل قلت او غير تسمية وتحميد لشهادة الذوق في اسلوب الكلام او المراد ما يكون مقصودا لذاته لا وسيلة لغيره والتحميد والتسمية ليس مقصودا لذاتهما بل وسيلة وتوطئة الى ذكر غيرهما وتفصيله م

RAĞIP P.
Ka. N.
265

قوله لان النصين متعارضان الخ وذلك لعدم العلم بالمتقدم منهما اما لو علم فلا تعارض اذ المتقدم لا يعارض المتأخر لتقرع المتأخر ويكون منسوخا بالمتأخر او لان المتأخر يعتقد بانه يعمل به بعد العمل بالمتقدم مثلا لو كان حديث التسمية متقدما فمعنى حديث التحميد كل امر ذي بال لم يبدأ فيه بالحمد لله بعد التسمية فهو اجذم م

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي احكم بكتابه اصول الشريعة الغراء، ورفع بخطابه فروع الحنيفية السمحة البيضاء، حتى اضحت كلمته
الباقية راسخة الاساس شامخة البناء، كشجرة طيبة اصلها ثابت وفرعها في السماء، واوقد من مشكوة
السنة لاقتباس انوارها سراجا وهاجا، واوضح لاجماع الآراء على اقتفاء آثارها قياسا ومنهاجا، حتى صار
بحار العلم والهدى متلاطما امواجها، ورايت الناس يدخلون في دين الله افواجا، والصلوة على من
ارسله بساطع الحجة معوانا وظهيرا، وجعله لواضح الحجة سلطانا نصيرا، محمد المبعوث الى الناس بشيرا
ونذيرا، وداعيا الى الله باذنه وسراجا منيرا، ثم على من التزم بمقتضى اشارته الدالة على طريق العرفان
واعتصم فيها بما تواتر من نصوصه الظاهرة البيان، واغترف من ترتيب ساحة كرامته من اصحابه ومن استحسان
من المهاجرين والانصار الذين اتبعوهم باحسان **وبعد** فان علم الاصول الجامع بين المعقول
والمنقول النافع في الوصول الى مدارك المحصول اجل ما يتنسم به احكام احكام الشرع قبول المنقول
واعز ما يتخذ لاعلاء اعلام الحق عقول العقول، وان كتاب التنقيح مع شرحه المسمى بالتوضيح للامام المحقق
والنحرير المدقق علم الهداية وعالم الدراية معدل ميزان المعقول والمنقول ومنقح اغصان الفروع والاصول
صدر الشريعة والاسلام اعلى الله درجته في دار السلام كتاب شامل لخلاصة كل مبسوط واف ونقاب
كامل من خزانة كل منتخب كاف وبحر محيط يستقصي كل مديد وبسيط وكنز مغن عما سواه من كل وجيز ووسيط
فيه كفاية لتقويم ميزان الاصول وتهذيب اغصانها وهو نهاية في تحصيل مباني الفروع وتعديل اركانها
نعم قد سلك منها جادة بديعا في كشف اسرار التحقيق واستولى على الامد الاقصى من رفع منار التدقيق مع
تزيينه بابيات ما نشتها ايدي الافكار ولطيف نكات ما فتق بها رتق اذهان اولو الابصار ولهذا
طار كالامطار في الاقطار وصار كالامثال في الامصار ونال في الآفاق حظا من الاشتهار كاشتهار
الشمس في نصف النهار واقتصدت مجاري ما وراء النهر لكثير من فضلاء الدهر فابلغت لنوى الهمم
والكبار الهايمة عليه وعقولا جاثية بين يديه ورغبات مستوقفة المطايا لديه متعمقين في كشف استاره
بالحواشي والاطراف فانفقت في بحار اسراره عن اللآلي بالاصداف لا تحل انامل الانظار عقد معضلاته
ولا يفتح بنان البيان ابواب مغلقاته فلطايفه بعد تحت حجب الالفاظ مستورة وخرايده في خيام
الاستار مقصورة ترى حواليها هما مستشرفة الاعناق ودون الوصول اليها اعينا ساكنة
الاحداق فاردت بلسان الالهام لا كوهم من الاوهام ان اخوض في لجج فوايده واغوص على غرر فرايده
وانشر مطويات رموزه واظهر مخفيات كنوزه واسهل مسالك شعابه واذلل شوامخ صعابه

بحيث يصير المتن مشروحا ويزيد الشرح بيانا ووضوحا فطفقت اقتحم موارد السهر في ظلم الدياجير واحتمل
مكايد التفكر في ظماء الهواجر راكبا كل صعب وذلول لاقتناص شوارد الاصول ونازعا على الآلة الجد في
الوصول الى مقاصد الابواب والفصول حتى استوليت على الغاية القصوى من اسرار الكتاب واطلعت
على وجوه خرائد قناع الارتياب ثم جمعت هذا الشرح الموسوم بالتلويح الى كشف حقائق التنقيح مشتملا
على تقرير قواعد الفن وتحرير معاقدها وتقرير مقاصد الكتاب وتكثير فوايده مع تنقيح لما اشر فيه المتن بسط
الكلام وتوضيح لما اقتصر فيه على ضبط المرام في ضمن تقريرات تنفتح لورودها اصداف الآذان وتحقيقات
تهتز لادراكها اعطاف الاذهان وتوجيهات ينبسط لاستماعها الكسلان وتعليمات يطرب عند
سماعها الثكلان معولا في متون الرواية على ما اشتهر من الكتب الرفيعة ومعرجا في عيون الدراية على ما
تقرر من النكت اللطيفة وسيجد الخايض في بحار التحقيق الفايض عليه انوار التوفيق ما اودعت هذا
الكتاب الذي لا ينكشف القناع عن حقايقه الا الماهر من علماء الفريقين ولا يتيسر الاطلاع على
دقايقه الا البارع في اصول المذهبين مع بضاعة في صناعة التوجيه والتعديل واحاطة بقوانين
الكتاب والتحصيل والله تعالى سبحانه ولي الاعانة والتاييد والملي بافاضة الاصابة والتسديد
وهو حسبي ونعم الوكيل **قوله** حامدا حال من المستكن في متعلق الباء اي بسم الله ابتدي الكتاب
حامدا آثر طريق الحال على ما هو المتعارف عندهم من الجملة الاسمية او الفعلية نحو الحمد لله واحمد الله
تسوية بين الحمد والتسمية ورعاية للتناسب بينهما فقد وقع في الحديث كل امر ذي بال لم يبدأ فيه ببسم الله
فهو ابتر وكل امر ذي بال لم يبدأ بالحمد لله فهو اجذم فحاول ان يجعل الحمد قيدا للابتداء حالا عنه
كما وقعت التسمية كذلك الا انه قدم التسمية لان النصين متعارضان ظاهرا في الابتداء باحدهما ويفوت
الابتداء بالآخر فيجمع الابتداء به حقيقة وبالآخر بالاضافة الى ما سواه فعمل بالكتاب الوارد بتقديم التسمية
والاجماع المنعقد عليه وترك العاطف لئلا يشعر بالتبعية فيخل بالتسوية ولا يجوز ان يكون حامدا حالا من
فاعل يقول لان قوله وبعد فان العبد على ما في النسخ المتوارثة عند المصنف صارف عن ذلك واما على النسخ
القديمة الخالية عن هذا الصارف فالظاهر انه حال عنه واما تفصيل الحمد بقوله اولا وثانيا فيحتمل وجوها
احدها ان الحمد يكون على النعمة وغيرها فالله سبحانه وتعالى يستحق الحمد اولا لكمال ذاته وعظمة صفاته وثانيا
بجميل نعمائه وجزيل آلائه التي من جملتها التوفيق لتاليف هذا الكتاب وثانيها ان نعم الله تعالى على كثرتها
ترجع الى ايجاد وابقاء اولا والى ايجاد وابقاء ثانيا فيحمد على النعمتين تاسيا بالسور المفتتحة
بالتحميد حيث اشير في الفاتحة الى الجميع وفي الانعام الى الايجاد وفي الكهف الى الابقاء اولا وفي سبا
الى الايجاد وفي الملائكة الى الابقاء ثانيا وثالثها الملاحظة لقوله تعالى وله الحمد في الاولى والآخرة
على معنى انه يستحق الحمد في الدنيا على ما يعرف بالحجة من كماله ويصل الى العباد من نواله وفي الآخرة على ما

بث ما بين كبريائه ويباين من نعمائه التي لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر واليه الاشارة بقوله تعالى وآخر دعويهم ان الحمد لله رب العالمين فان قلت فعدو في الغرض للحمد على الكبرياء والآلاء في دار الفناء والبقاء فما معنى قوله ولعنان الثناء اليه ثانيا اي صارفا عاطفا على حامدا قلت معناه قصد تعظيمه ونيئه المنزه اليه في كل ما يصلح لذلك من الاقوال والافعال وصرف الاموال اشارة الى انواع العبادات فان نعم الله تعالى يستوجب الشكر بالقلب واللسان والجوارح والحمد لا يكون الا باللسان وفيه اشارة الى ان الاخذ في العلوم الاسلامية ينبغي ان يعرض عن جانب الخلق ويصرف عنة الثناء من جميع الجهات الى جنابه تعالى ونعدّ يتسع علما بانه المستحق للثناء وصح فان قلت من شرط الحال المقارنة للعامل والاحوال المذكورة اعني حامدا وغيره غير مقارنة لابتداء بالتسمية قلت ليس الباء صلة لابتدئ بل الظرف حال والمعنى متبركا بسم الله ابتدئ الكتاب والابتداء او عرفي يعتبر ممتدا من حين الاخذ في التصنيف الى الشروع في البحث ويقارنه التبرك بالتسمية والحمد والصلوة فان قلت فعلى الوجه الثالث يكون حامدا ثانيا بمعنى ما ويا الحمد وعازما عليه ليكون مقارنا للعامل فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز قلت يجعل من قبيل المحذوف اي وحامدا ثانيا بمعنى عازما عليه فلا يلزم الجمع بينهما قوله وعلى افضل رسله مصليا لما كان اجل النعم الواصلة الى العبد هو دين الاسلام وبه التوصل الى النعم الدائم في دار السلام وذلك بتوسط النبي عم صار الدعاء له تلو الثناء على الله تعالى فاردف الحمد بالصلوة وفي ترك التصريح باسم النبي عم على ما في النسخ المتوسط عند المص تنويه بشانه وتنبيه على ان كونه افضل الرسل امر جلي لا يخفى على احد والحلبة بالسكون خيل تجمع للسباق من كل اوب لا تستعد للطعان والمجلي هو السابق من افراس السباق والمصلي هو الذي يتلوه لان راسه عند صلوته ومعنى ذلك تكبير الصلوة وذكرها او اشار بالمجلي الى الصلوة على النبي عم وبالمصلي الى الصلوة على آل لانها انما يكون ضمنا وتبعا ثم لا يخفى حسن ما في قراين الحمد والصلوة من التجنيس وما في القرينة الثانية من الاستعارة بالكناية والتخييل والترشيح وما في الرابعة من التمثيل وان تقديم المعمولات في القراين الثلث الاخيرة لرعاية السجع والاهتمام لا للحصر لانه ليس بمقام وان انتصاب اولا وثانيا على الظرفية واما التنوين في اولا مع انه افعل التفضيل بدليل الاولى والاول واولى كالفضلى والافاضل فلانه ههنا ظرف بمعنى قبل وسوح منصرف لا وصفية له اصلا وهذا معنى ما قال في الصحاح اذا جعلته صفة لم تصرفه تقول لقيته عاما اول واذا لم تجعله صفة صرفته تقول لقيته عاما اولا ومعناه في الاول اول من هذا العام وفي الثاني قبل هذا العام قوله سعد جمع ابهام لفا الجد البحث داب لاب قوله لما وفقني الله تعالى التوفيق جعل الاسباب متوافقة وتعديه باللام وتعديته بالباء تسامح او تضمين لمعنى الترتيب والمهم ما يكثر الاهتمام به في صلاة الاعمال ميلا منه الى جانب المعنى قوله وفقني من فضضت ختم الكتاب فتحته والفض الكسر بالتفريق واختمت الكتاب

اعلم ان معنى التضمين ان يقدر المضمن والمضمن
حالا كما يقال في قوله وفقني الله اي المعين وفقني الله
مشرفا تاليف الكتاب او المعنى شرفني الله
تاليف هذا الكتاب موافقا او جاعلا اسبابه
متوافقة تاليف هذا الكتاب

بلغت

بلغنا في والختام الطين الذي يختم به جعل الكتاب قبل التمام لاختفائه عن نظر الانام بمنزلة الشيء المختوم الذي لا يطلع على مخزونات ودقائقه والانحاط بمستودعاته ثم جعل عرضه على الطالبين بعد الاهتمام وعدم منعهم عن مطالعته بعد التمام بمنزلة فض الختام قوله مؤسسة على قواعد المعقول اي مبنية على الوجوه والشرايط المذكورة في علم الميزان لا كما هو داب قدماء المشايخ من الاقتصار على حصول المقصود قوله وترتيب انيق اي حسن معجب يريد به بعض ما تصرف فيه من التقديم والتاخير في المباحث ووضع الابواب على الوجه الاحسن الاليق والصواب لم يسبق الى مثله تنبعث العالمين الى المعالي قوله لم يبلغ صفة تدقيقات والعايد محذوف اي لم يبلغها فرسان علم الاصول الى هذه الغاية من الزمان او المراد لم يصل فرسان هذا العلم الى تلك الغاية من التدقيق فيكون من وضع الظاهر موضع المضمر وتعدية البلوغ بالى بجعله بمعنى الوصول والانتهاء قوله سميت هذا الكتاب جواب لما ووضع اسم الاشارة موضع المضمر لكمال العناية بتمييزه فان قلت لما النبوت التي للنبوة الاول فيقتضي سبقية ما ذكر بعد لما التسمية الكتاب بالتوضيح فما وجهه قلت هذا ان الضمير في اتمامه للشرح المذكور الموصوف بانه شرح لمشكلات التنقيح وفتح لمغلقاته واتمام مثل هذا الشرح مع اشتماله على الامور المذكورة يصلح سببا لتسميته بالتوضيح في حل غوامض التنقيح قوله اليه يصعد افتتاح غريب واقتباس لطيف اتى بالضمير قبل الذكر دلالة على حضور ذكر الله تعالى في قلب المؤمن سيما عند افتتاح الكلام في اصول الشرع واشارة الى ان الله تعالى متعين لتوجه المحامد اليه لا يفتقر الى التصريح بذكره ولا يذهب الوهم الى غيره له العظمة والجلال ومنه العطاء والنوال وايماء الى ان الشارع في العلوم الاسلامية ينبغي ان يكون مطمح نظره ومقصد همته جناب الحق تعالى وتقدس يقتصر على طلب رضاه ولا يلتفت الى ما سواه لا يقال ان ابتدئ المتن بالتسمية فلا اضمار قبل الذكر وان لم يبتدأ لزم ترك العمل بالسنة لانا نقول يكفي في العمل بالسنة ان تذكر التسمية باللسان او تحفظ بالبال او تكتب على قصد التبرك من غير ان تجعل جزءا من الكتاب وعلى كل تقدير يكون الاضمار قبل ذكر المرجع في الكتاب الصعود الحركة الى العالي مكانا وجهة استعير للتوجه الى العالي قدرا ورتبة والكلم من الكلمة بمنزلة التمر من التمرة يفرق بين الجنس وواحده بالتاء واللفظ مفرد الا انه كثيرا ما يسمى جمعا نظرا الى المعنى الجنسي ولاعتبار جانبي اللفظ والمعنى يجوز في وصفه التذكير والتانيث قال الله تعالى كانهم اعجاز نخل منقعر اي منقطع من مغارسه ساقط وجه الارض وقال كانهم اعجاز نخل خاوية اي متاكلة الاجواف ثم الكلم غلب على الكثير لا يستعمل في الواحد البتة حتى توهم بعضهم انها جمع كلمة وليس على حد تمر وتمرة الا ان الكلم بتذكير الوصف يدل على ما ذكرنا مع ان فعلا ليس من ابنية الجمع فلا ينبغي ان يشكك في انه جمع كثر وليس بجمع كثب

وترتب نفي قوله والكلام كان جمعاً لا يخفى والصواب وان كان بالواو **قوله** يرتجى بذاك جال من الكلم

بياناً له على ما قال عم هو سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله اكبر لفوا فاها العبد عرج بها الملك الى

السماء فيحيي بها وجه الرحمن فان لم يكن له عمل صالح لم يتقبل وانما صح جمع المنكر بياناً للمعرف المنزل

لما يجي من ان التنكير تم بالوصف كما في كوفيه ولان التنكير ههنا للتكثير وهو يناسب النعم

والمحامد جمع محمد بمعنى الحمد وهو مقابلة الجميل من نعمه او غيرها بالثناء والتعظيم باللسان والشكر

مقابلة النعمة بالاظهار وتعظيم المنعم قولا او عملا او اعتقادا فلا اختصاص للحمد باللسان كان

بيان الكلم بها انسب والمشارع جمع مشرعة الماء وهي مورد الشاربة والشرع والشريعة ما شرع الله تعالى

لعباده من الدين اي اظهر وبين وحاصله الطريقة المعهودة الثابتة من النبي عم جعلها على طريق الاستعارة

المكنية بمنزلة روضات وجنات فاثبت لها شارع يردها المتعطشون الى زلال الرحمة والرضوان

وبهذا الطريق اثبت لقبول العبادة التي هي تهب لطائف الرحمة مطلع انوار الغفران ريح الصبا

التي بها ترعرع الابدان ونماء الاغصان فان القبول كما قيل ريح الصبا ومهبها المستوي مطلع الشمس

اذا استوى الليل والنهار ويقابلها الدبور والعرب تزعم ان الدبور تزعج السحاب وتشخصه في الهواء

ثم تسوقه فاذا علا كشفت عنه واستقبلته الصبا فوزعت بعضه على بعض حتى يكون كسفا واحدا ثم

ينزل مطرا تنمى به الاشجار والقبول الكائن من المصادر الشاذة لم يسمع له ثان والنماء الزيادة والارتفاع

نمى ينمي نماء وينمو نموا وحقيقة النمو الزيادة في اقطار الجسم على تناسب طبيعي ثم في وصف المحامد بما ذكر

تلميح الى قوله ضرب الله مثلا كلمة طيبة كشجرة طيبة اصلها ثابت وفرعها في السماء فان المحامد لما كانت

هي الكلم الطيب والكلمة الطيبة كشجرة طيبة فالمحامد شجرة لها اصل هو الايمان والاعتقاد وفرع هو

الاعمال والطاعات وتحقيق ذلك ان الحمد وان كان في اللغة فعل اللسان خاصة الا ان حمد الله

كما صرح به الامام الرازي رحمه في تفسيره ليس قول القائل الحمد لله بل ما يشعر بتعظيمه وينبئ عن تحقيق

من اعتقاد اتصافه بصفات الكمال والترجمة عن ذلك بالمقال والاتيان بما يدل عليه من الاعمال فالاعتقاد

اصل لولاه لكان الحمد كشجرة خبيثة اجتثت من فوق الارض ما لها من قرار والعمل فرع لولاه لما كان

للمحامد نماء الى الله تعالى وقبول عنده بمنزلة دوحة لا غصن لها ولا ثمر عليها لان العمل هو الوسيلة الى

نيل الخيرات ورفع الدرجات قال الله تعالى والعمل الصالح يرفعه وفي الحديث فاذا لم يكن عمل صالح

لم يتقبل فاشار المص الى ان شجرة المحامد اصلها ثابت هو الاعتقاد الراسخ الاسلامي المبني

على علم التوحيد والصفات وفرعها ناميا الى الله تعالى مقبولا عنده هو العمل الصالح الموافق للشريعة

المطهرة المبني على علم الشرائع والاحكام واشار الى الاختصاص والدوام بقوله اليه يصعد الكلم

الطيب بتقديم الظرف المفيد للاختصاص ولفظ المضارع المنبئ عن الاستمرار **قوله** على ان جعل

تعليق للحامد ببعض النعم اشارة الى عظم امر العلم الذي وقع التصنيف فيه ودلالة على جلالة قدره وشرفه

ثم الفقه وغيره من الامور الثابتة بالادلة السمعية كمسئلة الرؤية والمعاد وكون الاجماع والقياس

حجة وما اشبه ذلك واصول الشريعة لقواعدها الكلية ومباني الاصول بما يبتني هي عليه من علم الذات

والصفات والنبوات وتمهيدها تسويتها واصلاحها بكونها على وفق الحق ونهج الصواب وفروع

الشريعة احكامها المفصلة المبنية في علم الفقه ومعانيها العلل الجزئية التفصيلية على كل مسئلة مسئلة

ودقتها كونها غامضة لطيفة لا يصل اليها كل احد بسهولة وجميع ذلك نعم تستوجب الحمد اذ بالشريعة

نظام الدنيا وثواب العقبى وبتدقيق معاني الفقه رفعة درجات العلماء وبنيلهم الثواب في دار الجزاء

وفي هذا الكلام اشارة الى ان علم الاصول فوق الفقه ودون الكلام لان معرفة الاحكام الجزئية بادلتها

التفصيلية موقوفة على معرفة احوال الادلة الكلية من حيث توصل الى الاحكام الشرعية وهي موقوفة

على معرفة الباري وصفاته وصدق المبلغ ودلالة المعجزة ونحو ذلك مما يشتمل عليها علم الكلام الباحث

عن احوال الصانع والنبوة والامامة والمعاد وما يتصل بذلك على قانون الاسلام **قوله**

بني على اربعة اركان بمنزلة البدل من الجملة السابقة شبه الاحكام الشرعية بقصر من جهة ان

الملتجئ اليها يأمن غوائل عدو الدين وعذاب النار فاضاف المشبه به الى المشبه كما في لجين الماء والاحكام

تستند الى ادلة جزئية ترجع على كثرتها الى اربعة اركان هي اركان قصر الاحكام فذكرها في اثناء الكلام

على الترتيب الذي بنى الشارع الاحكام عليها من تقديم الكتاب ثم السنة ثم الاجماع ثم العمل بالقياس

ذكر الثلثة الاول صريحا والقياس بقوله وضع معالم العلم على مسالك المعتبرين اي القايسين المتأملين

في النصوص وعلل الاحكام من قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار يقول اعتبرت الشيء لو انظرت اليه

وراعيت حاله والمعلم الاثر الذي يستدل به على الطريق عبر به عن علة الحكم التي بها يستدل على

ثبوت الحكم في المقيس فان قلت ليس ترتيب الشارع تقديم السنة على الاجماع مطلقا بل لو

كانت قطعية قلت الكلام في متن السنة ولا خفاء في تقديمه وانما يؤخر لعارض الظن في ثبوته

ثم ذكر بعض اقسام الكتاب اشارة الى انه كما يشتمل النظم على ما هو غاية في الظهور وعلى ما هو

دونه وعلى ما هو غاية في الخفاء والاستتار بحيث لا يصل اليه غير رب النظم وعلى ما دونه كذلك

قصر الاحكام يشتمل على محكم هو غاية في الظهور ونص هو دونه وعلى متشابه هو غاية في الخفاء ومجمل

هو دونه وسيجي تفسيرها **قوله** مقصورات اي محبوسات جعل خيام الاستتار مضروبة على المتشابه

محيطة به بحيث لا يرجى بدو وظهور اصلا على ما هو المذهب من ان المتشابه لا يعلم تأويله الا الله

وفائدة انزاله ابتلاء الراسخين في العلم بمنعهم عن التفكر فيه والوصول الى غاية متمناهم من العلم

بالاسرار فكما ان الجهال مبتلون بتحصيل ما هو غير حاصل عندهم من العلم والامعان في الطلب كذلك

مطلوب

العلماء مبتلون بالوقف وترك ما هو محبوب عندهم لفا ابتلاء كل احد انما يكون بما هو على خلاف هواه وعكس متمناه قوله بكبح عنان ذهنهم تقول كبحت الدابة اذا جذبتها اليك باللجام لكي تقف ولا تجري قوله اذ عماها فيها اي وضع الله الاسرار في المتشابهات ولا يبدا تعدى الى المفعولين تقول اقد ما الا الغاد ففته اليه لتكون وديعة عنده وانما عداه بفي تسامحا او تضمينا لمعنى الادراج والوضع قوله منصة هي بفتح الميم المكان الذي يرفع عليه العروس للجلوة من نصصت الشيء اذا رفعته والعروس نعت يستوي فيه الرجل والمراة ما داما في اعراسهما يجمع المؤنث على عرايس والمذكر على عرس بضمتين وفي هذا الكلام نوع تجوز لان المعاني التي اظهرت بالنصوص وجليت بها على الناظرين هي مفهوماتها والاحكام المستفادة منها وهي ليست نتايج افكار المتفكرين بل احكام الملك الحق المبين فكانه اراد المجتهدين يتاملون في النصوص فيطلعون على معان دقايق ويستخرجون احكاما وحقايق هي نتايج افكارهم الظاهرة على النصوص بمنزلة العروس على المنصة قوله وفصل خطابه اي خطابه الفاصل المميز بين الحق والباطل وخطابه المفصول الذي يتبينه من يخاطب لا يلتبس عليه على ان الفصل مصدر بمعنى الفاعل او المفعول وهذا من عطف الخاص على العام تنبيها على عظم امره وفخامة قدره لفا السنة ضربان قول وفعل والقول هو الموضوع لبيان الشرايع المبني عليه اكثر الاحكام المتفق على حجيته بين الانام قوله ما رفع اي ما دام رايات معالم الدين مرفوعة عالية باجماع المجتهدين الباذلين وسعهم في اعلاء كلمة الله تع واحياء مراسم الدين فان الحكم المجمع عليه مرفوع لا يوضع ومنصوب لا يخفض قوله جليل الشان اي عظيمه وباهر البرهان اي غالب الحجة وفايقها ركوز اي مدفون من ركزت الرمح غرزته في الارض والكنوز الاموال المدفونة والصخور الجارح العظام شبه بها عباراته الصعبة الجزلة لصعوبة التوصل بها الى فهم المعاني التي هي بمنزلة الجواهر النفيسة والرمز الاشارة بالشفتين والحاجب يعني ان فاصل الكلام رموز الى غوامض حذف الجار واوصل الفعل فصار غوامض مسندا اليه والنكتة اللطيفة المنقحة من نكت في الارض بالقضيب اذا ضرب فاثر فيها يعني فذا اومي الى النكت الخفية في اثناء اشاراته الدقيقة والنظر تامل الشيء بالعين والامعان فيه واللحظ النظر الى الشيء بمؤخر العين واللحاظ بالفتح مؤخر العين والتنقيح التهذيب يقال نقحت الجذع وشذبته اذا قطعت ما تفرق من اغصانه ولم يكن في لبه وتنظيم الدرر في السلك جمعها كما ينبغي مرتبة متناسقة والكلام لا يخلو عن تعريض بان في اصول فخر الاسلام زوايد يجب حذفها وشتايت يجب نظمها ومغالق يجب حلها وانه ليس بمبني على قواعد المعقول بان يراعي في التعريفات والحجج شرايطها المذكورة في علم الميزان وفي التقسيمات عدم تداخل الاقسام الى غير ذلك مما لا يلتفت اليه المشايخ قوله موثقا فيه

اي في ذلك المنقح الموصوف يعني كتابه وكذا الضماير التي تاتي بعد ذلك قوله الاعجاز في الكلام ان يؤدى المعنى بطريق هو ابلغ من جميع ما عداه من الطرق ليس تفسيرا لمفهوم اعجاز الكلام لانه لا يلزم ان يكون بالبلاغة بل هو عبارة عن كون الكلام بحيث لا يمكن معارضته والاتيان بمثله من اعجزته جعلته عاجزا ولهذا اختلفوا في وجه اعجاز القران مع الاتفاق على كونه معجزا فقيل انه ببلاغته وقيل باخباره عن المغيبات وقيل باسلوبه الغريب وقيل بصرف الله العقول عن المعارضة بل المراد ان اعجاز كلام الله تع انما هو بهذا الطريق وهو كونه في غاية البلاغة ونهاية الفصاحة على ما هو الراي الصحيح فباعتبار انه يشترط في اعجاز الكلام كونه ابلغ من جميع ما عداه يكون واحدا لا تعدد فيه بخلاف سحر الكلام فانه عبارة عن دقته ولطف ماخذه وهذا يقع على طرق متعددة ومراتب مختلفة فلهذا اورد السحر بلفظ الجمع ووحد الاعجاز بلفظ المفرد ويذهب الشوب ما على اطرافه وعود الكوز كلبته التي يوخذ عند اخذه وهي اقوى من الهدب فخصها بالاعجاز الذي هو اوثق من السحر وفي الصحاح السحر الاخذ وكل ما لطف ماخذه ودق فهو سحر ومعنى تمسكه بذلك مبالغته في تلطيف الكلام وتادية المعاني بالعبارات اللايقة الفايقة حتى كانه يتقرب الى السحر والاعجاز وههنا بحثان الاول ان كون طريق تادية المعنى ابلغ من جميع ما عداه من الطرق المختلفة الموجبة غير كاف في الاعجاز بل لا بد من العجز عن معارضته والاتيان بمثله ومن الطرق المختلفة والمتقدمة حتى لا يمكن الاتيان بمثله غير مشروط لان الله تع قادر على الاتيان بمثل القران مع كونه معجزا فما معنى قوله ابلغ من جميع ما عداه الثاني ان الطرف الاعلى من البلاغة وما يقرب منه من المراتب العلية التي لا يمكن للبشر الاتيان بمثله كلاهما معجز على ما ذكر في المفتاح ونهاية الايجاز فتعدد طريق الاعجاز ايضا بان يكون على الطرف الاعلى او على بعض المراتب القريبة منه والجواب عن الاول ان الاعجاز ليس الا في كلام الله تع ومعنى كونه ابلغ من جميع ما عداه انه ابلغ من كل ما هو غير كلام الله تحقيقا ومقدرا حتى لا يمكن للغير الاتيان بمثله وعن الثاني ان الاعجاز كان في الطرف الاعلى او فيما يقرب منه متحد باعتبار انه صدق في الكلام هو ابلغ مما عداه بمعنى انه لا يمكن للغير معارضته والاتيان بمثله بخلاف سحر الكلام فانه ليس له حد يضبطه قوله اصول الفقه الكتاب مرتب على مقدمة وقسمين لان المذكور فيه اما من مقاصد الفن او لا الثاني المقدمة والاول اما ان يكون البحث فيه عن الادلة وهو القسم الاول او عن الاحكام وهو القسم الثاني لان المباحث في هذا الفن عن غيرهما والقسم الاول مبني على اربعة اركان الكتاب والسنة والاجماع والقياس وهو مؤذن بباب الترجيح والاجتهاد والثاني على ثلثة ابواب الحكم والمحكوم به والمحكوم عليه وستعرف بيان الانحصار والمقدمة موقوفة لتعريف العلم وتحقيق موضوعه لان من حق الطالب للكثرة المضبوطة بجهة وحدة ان يعرفها بتلك الجهة ليامن من فوات المقصود والاشتغال بغيره وكل علم فهو كثرة مضبوطة بموضوعه الذي يتميز

قوله الثاني ان الطرف الاعلى الخ حاصل هذا السؤال انا لا نعتبر في كون الكلام معجزا الى كونه ابلغ من جميع ما عداه من الطرق بل كونه بحيث لا يمكن للبشر معارضته والاتيان بمثله وهذا المعنى يوجد في الطرف الاعلى من البلاغة وما يقرب منه فيكون طرق الاعجاز متعددة لا واحدة كطرق السحر فلا يتم التوجيه الذي ذكره في افراد

عند الطالب وموضوعه الذي به يمتاز في نفسه عن سائر العلوم فحين تشوقت نفس السامع الى التعريف لتميز العلم
قال المص بهذا الذي اذكره اصول الفقه اغنا للسامع عن السؤال او قال عن لسانه اصول الفقه ما هي
ثم اخذ في تعريفه واصول الفقه لقب لهذا الفن منقول عن مركب اضافي فله بكل اعتبار تعريف تقدم
بعضهم التعريف اللقبي نظرا الى ان المعنى العلمي هو المقصود في الاعلام وانه جز الاضافي بمنزلة البسيط
من المركب والمص قدم الاضافي نظرا الى ان المنقول عنه مقدم والى ان الفقه ما خوذ في التعريف اللقبي
فان قلنا تعيين امكن ذكره في اللقبي كما قال المص هو العلم بالقواعد التي يتوصل بها الى الفقه والا احتيج
الى ايراد تعيين نارة في اللقبي ونارة في الاضافي كما في اصول ابن الحاجب لما كان اصول الفقه
عند قصد المعنى الاضافي جمعا وعند قصد المعنى اللقبي مفردا كعبد الله قال فنعرفها اولا باعتبار الاضافة
بتانيث الضمير وقال فالان نعرفه باعتبار انه لقب لعلم مخصوص بتذكيره واللقب علم يشعر بمدح او
ذم واصول الفقه علم لهذا الفن يشعر بكونه مبنى الفقه الذي به نظام المعاش ونجاة المعاد
فكذلك يشعر بمدح **قوله** اما تعريفها باعتبار الاضافة فيحتاج الى تعريف وهو الاصول والمضاف اليه
وهو الفقه لان تعريف المركب يحتاج الى تعريف مفرداته الغير البينة ضرورة توقف معرفة الكل على
معرفة اجزائه ويحتاج الى تعريف الاضافة ايضا لانها بمنزلة الجزء الصوري الا انهم لم يتعرضوا
له للعلم بان معنى اضافة المشتق وما في معناه اختصاص المضاف بالمضاف اليه باعتبار مفهوم
المضاف فمثلا دليل المسئلة ما يختص بها باعتبار كونه دليلا عليها فاصل الفقه ما يختص به من
حيث انه مبنى له ومستند فالاصول جمع اصل وهو في اللغة ما يبتنى عليه الشيء من حيث انه يبتنى
عليه وبهذا القيد خرج ادلة الفقه مثلا من حيث انها تبتنى على علم التوحيد فانها بهذا الاعتبار
فروع لا اصول وقيد الحيثية لا بد منه في تعريف الاضافيات الا انه كثيرا ما يحذف لشهرته او
ثم نقل الاصل في العرف الى معان اخر مثل الراجح والقاعدة الكلية والدليل فذهب بعضهم
الى ان المراد به ههنا الدليل واشار المص الى ان النقل خلاف الاصل ولا ضرورة في العدول
اليه لان الابتناء كما يشمل الحسي كابتناء السقف على الجدران وابتناء اعالي الجدار على
اساسه واغصان الشجرة على دوحتها كذلك يشمل الابتناء العقلي كابتناء الحكم على دليله فههنا
يحمل على المعنى اللغوي وبالاضافة الى الفقه الذي هو معنى عقلي يعلم ان الابتناء ههنا عقلي فيكون
اصول الفقه ما يبتنى هو عليه ويستند اليه ولا معنى لمستند العلم ومبتناه الا دليله وبهذا يندفع
ما يقال ان المعنى العرفي اعني الدليل مراد هنا قطعا فاي حاجة الى جعله بالمعنى اللغوي الشامل
للمقصود وغيره فان قلت ابتناء الشيء على الشيء اضافة بينهما وهو امر عقلي قطعا قلت
اراد بالابتناء الحسي كون الشيئين محسوسين وقع بينهما ابتناء السقف على الجدار وابتناء

المشتق

المشتق على المشتق منه كالفعل على المصدر او اراد ما هو المعتبر في العرف من ان ابتناء السقف على الجدار
بمعنى كونه مبنيا عليه وموضوعا فوقه مما يدرك بالحس وقع بخرج مثل ابتناء الفعل على المصدر من الحسي
ولا يدخل في العقلي بتفسيره والحق ان ترتب الحكم على دليله لا يصلح نظيرا للابتناء العقلي وانما هو مثال له
للقطع بان ابتناء المجاز على الحقيقة والاحكام الجزئية على القواعد الكلية والمعلولات على عللها وان فعال
على المصادر وما اشبه ذلك ابتناء عقلي **قوله** واعلم ان التعريف اما حقيقي للماهية اما ان يكون
لها تحقق وثبوت مع قطع النظر عن اعتبار العقل اولا الاولى الماهية الحقيقية اي الثابتة في نفس الامر
ولا بد فيها من احتياج بعض الاجزاء الى البعض لو كانت مركبة والثانية الماهية الاعتبارية اي الكائنة
بحسب اعتبار العقل كما اعتبر الواضع عدة امور فوضع بازائها اسما من غير احتياج الامور بعضها الى
بعض كالاصل الموضوع بازاء الشيء وصف ابتناء الغير عليه والفقه الموضوع بازاء المسائل المخصوصة
والجنس الموضوع بازاء الكلي المقول على الكثرة المختلفة الحقيقة والنوع الموضوع بازاء الكلي المقول على الكثرة
المتفقة الحقيقة في جواب ما هو والتمثيل بالمركبة من عدة امور لا ينافي كون بعض الماهيات الاعتبارية بسائط
على انا نحن انما نعني بها الامور الاعتبارية لا الماهيات الاعتبارية اذا تمهد هذا فنقول ما يتعقله
الواضع ليضع بازائه اسما اما ان يكون له ماهية حقيقية اولا وعلى الاول اما ان يكون متعقله نفس حقيقة
ذلك الشيء او وجها واعتبارات منه فتعريف الماهية الحقيقية لتمييز الاسم من حيث انها ماهية حقيقية تعريف
حقيقي يفيد تصوير الماهية في الذهن بالذاتيات كلها او بعضها او بالعرضيات او بالمركب منهما وتعريف
مفهوم الاسم وما تعقله الواضع فوضع الاسم بازائه تعريف اسمي يفيد تبيين ما وضع الاسم بازائه بلفظ
اشهر كقولنا الغضنفر الاسد او بلفظ يشتمل على تفصيل ما دل عليه الاسم اجمالا كقولنا الاصل ما يبتنى عليه
غيره فتعريف المعدومات لا يكون الا اسميا اذ لا حقائق لها بل مفهومات وتعريف الموجودات قد يكون
اسميا وقد يكون حقيقيا اذ لها مفهومات وحقائق فان قلت ظاهر عبارته مشعر بان تعريف الماهيات
الحقيقية حقيقي البتة كما ان تعريف الماهيات الاعتبارية اسمي البتة قلت في العدول عن ظاهر العبارة
سعة الا ان التحقيق ان الماهية الحقيقية قد تؤخذ من حيث انها حقيقة تسمى الاسم وماهية الثابتة
في نفس الامر وتعريفها بهذا الاعتبار حقيقي لانه جواب لما التي لطلب الحقيقة وهي متاخرة عن هل
البسيطة الطالبة لوجود الشيء المتاخرة عن ما التي لطلب تفسير الاسم وبيان مفهومه وقد تؤخذ
من حيث انها مفهوم الاسم ومتعقل الواضع عند وضع الاسم وتعريفها بهذا الاعتبار اسمي البتة
لانه جواب عن ما التي لطلب مفهوم الاسم ومتعقل الواضع وهذا التعريف قد يكون نفس حقيقة ذلك
الشيء بان يكون متعقل الواضع نفس الحقيقة وقد يكون غيرها ولهذا صرحوا بانه قد يتحد التعريف
الاسمي والحقيقي الا انه قبل العلم بوجود الشيء يكون اسميا وبعد العلم بوجوده ينقلب حقيقيا

مثلا تعريف المثلث في مبادي الهندسة بشكل يحيط به ثلثة اضلاع تعريف اسمي وبعد الدلالة على وجوده يصير هو بعينه تعريفا حقيقيا **قوله** ويشترط لكل التعريفين اي الحقيقي والاسمي الطرد والعكس اما الطرد فهو صدق المحدود على ما صدق عليه الحد مطردا كليا اي كل ما صدق عليه الحد صدق عليه المحدود وهو معنى قولهم كلما وجد الحد وجد المحدود وبالاطراد يصير الحد مانعا عن دخول غير المحدود فيه واما العكس فاخذ بعضهم من عكس الطرد بحسب متعارفهم العرف وهو جعل الموضوع محمولا مع رعاية الكلية بعينها كما يقال كل انسان ضاحك وبالعكس اي كل ضاحك انسان وكل انسان حيوان ولا عكس لها اي ليس كل حيوان انسانا فلذا قال كل ما صدق عليه المحدود صدق عليه الحد عكسا لقولنا كل ما صدق عليه الحد صدق عليه المحدود فصار حاصل الطرد حكما كليا بالمحدود على الحد والعكس حكما كليا بالحد على المحدود وبعضهم اخذ من ان عكس الاثبات نفي فتفسيره بانه كلما انتفى الحد انتفى المحدود اي كل ما لم يصدق عليه الحد لم يصدق عليه المحدود فصار العكس حكما كليا بما ليس بحد على ما ليس بمحدود والحاصل واحد وهو ان يكون الحد جامعا لافراد المحدود كلها **قوله** ولا شك ان تعريف الاصل اسمي لانه يتبين ان لفظ الاصل في اللغة موضوع للمركب الاعتباري الذي هو الشيء مع وصف ابتناء الغير عليه او احتياج الغير اليه وهذا لا دخل له في بيان فساد التعريف لعدم الاطراد فيه معتذرا له اسميا كان او غيره فبالجملة تعريف الاصل بالمحتاج اليه غير مطرد لانه لا يصدق ان كل محتاج اليه اصل لان ما يحتاج اليه الشيء اما داخل فيه او خارج عنه والاول اما ان وجد الشيء معه بالقوة وهو المادة كالخشب للسرير او بالفعل وهو الصورة كالهيئة للسرير والثاني ان كان ما منه الشيء فهو الفاعل كالنجار للسرير وان كان ما لاجله الشيء فهو الغاية كالجلوس على السرير والا فهو الشرط كالآت النجار وقابلية الخشب ونحو ذلك فهذه اقسام خمسة للمحتاج اليه لا يطلق لفظ الاصل لغة الا على واحد منها وهو المادة كما يقال ان اصل هذا السرير خشب كذا والاربعة الباقية يصدق على كل واحد منها انه يحتاج اليه ولا يصدق عليها اصل فلا يكون التعريف مطردا وما نقل ههنا بحث من وجوه احدها منع اشتراط الطرد في مطلق التعريف لا سيما الاسمي فان كتب اللغة مشحونة بتفسير الالفاظ بما هو اعم من مفهوماتها وقد صرح المحققون بان التعريفات الناقصة يجوز ان يكون اعم بحيث لا يفيد الامتياز الا عن بعض ما عدا المحدود وان الغرض من تفسير الشيء قد يكون تمييزه عن شيء معين فيكتفي بما يفيد له امتيازا عنه كالذا قصدت التمييز بين الاصل والفرع فتفسر الاول بالمحتاج اليه والثاني بالمحتاج وثانيها منع صدق الاصل على الفاعل كيف والفعل مرتب عليه ومستند اليه ولا معنى للابتناء الا ذلك وثالثها ان كلامه في باب المجاز عند بيان جريان الاصالة والتبعية من الجانبين يدل على ان كل محتاج اليه فهو اصل وثانيها انا لما قلنا الفكر ترتيب امور معلومة فلا شك ان الامور المعلومة ما يأتي الفكر اصل له

مع ان ابتناء الفكر عليها ليس حسيا وهو ظ ولا عقليا بتفسيره وهو ترتب الحكم على دليله **قوله** اللغة نقل للمضاف تعريفين مقبولا ومرتبا وللمضاف اليه تعريفين صرح بترتيب احدهما دون الآخر ثم ذكر من عنده تعريفا ثالثا فالاول معرفة النفس ما لها وما عليها يجوز ان يريد بالنفس العبد نفسه لان اكثر الاحكام متعلقة باعمال البدن وان يريد به النفس الانسانية لقربها للافعال ومن اهل الخطاب وانما البدن آلة وفسر المعرفة بادراك الجزئيات عن دليل والعبد الاخير على الدلالة عليه اصلا ولا اصطلاحا وحيث في قوله ما لها وما عليها اي ما ينتفع به النفس وما يتضرر به في الآخرة والاول يعني التمتيع بالنفس او تتضرر في الدنيا من اللذات والآلام والمستفاد من هذا التعريف هو ان الفقه من العلوم الدينية فذكر على هذا التعريف ثلثة معان ثم ذكر معنيين آخرين فصارت المحتملة خمسة ثلثة منها يشمل جميع اقسام ما ياتي به المكلف واثنان لا يشملها كلها ولا قسام اثنى عشر لان ما ياتي به المكلف ان تساوى فعله وتركه فمباح والا فان كان فعله اولى مع المنع عن الترك فواجب وبدونه مندوب وان كان تركه اولى مع المنع عن الفعل بدليل قطعي حرام وبدليل ظني مكروه كراهة التحريم وبدون المنع عن الفعل مكروه كراهة التنزيه هذا على راي محمد رح وهو المناسب ههنا لان المص جعل المكروه تنزيها مما يجوز فعله وتحريما مما لا يجوز بل يجب تركه كالحرام وهذا لا يصح على رايهما وهو ان يكون تركه اولى من فعله فهو مع المنع حرام وبدونه مكروه كراهة التنزيه ان كان الى الحل اقرب بمعنى انه لا يعاقب فاعله لكن يثاب تاركه ادنى ثواب وكراهة التحريم ان كان الى الحرام اقرب بمعنى ان فاعله يستحق محذورا دون العقوبة بالنار كحرمان الشفاعة ثم المراد بالواجب ما يشمل الفرض ايضا لان استعماله بهذا المعنى شايع عندهم كقولهم الزكوة واجبة والحج واجب بخلاف اطلاق الحرام على المكروه تحريما والمراد بالمندوب ما يشمل السنة والنفل فصارت الاقسام ستة ولكل منها طرفان فعل اي ايقاع على ما هو المعنى المصدري وترك اي عدم فعل فيصير اثنى عشر والمراد بما ياتي به المكلف الفعل بمعنى الحاصل من المصدر كالهيئة التي تسمى صلوة والحالة التي تسمى صوما ونحو ذلك مما هو اثر صادر عن المكلف وطرف فعله ايقاعه وطرف تركه عدم ايقاعه والامور المذكورة من الواجب والحرام وغيرهما وان كانت في الحقيقة من صفات فعل المكلف خاصة الا انها قد تطلق على عدم الفعل ايضا فيقال عدم مباشرة الواجب حرام وعدم مباشرة الحرام واجب وهو المراد ههنا وانما فسر الترك بعدم الفعل ليصير قسما آخر فلو اريد به كف النفس لكان ترك الحرام مثلا فعل الواجب بعينه فان قلت اي حاجة الى اعتبار الفعل والترك وجعل الاقسام اثنى عشر وهلا اقتصر على الستة بان يراد بالواجب مثلا اعم من الفعل والترك قلت لانه لو اريد الواجب فعل ما يثاب عليه لم يصح ذلك في الواجب بمعنى عدم فعل الحرام فلا بد من التفصيل المذكور ثم لا يخفى

واعلم ان المص عد ترك الحرام والمكروه تحريما من الواجب في القسم الرابع وعد ترك الواجب من الحرام في القسم الخامس وهذا اشكال فان الوجوب والحرمة من صفات الافعال والترك بمعنى عدم الفعل ليس من الافعال فلا يوصف بالوجوب والحرمة والمولى الشارح حاول ان يدفع هذا الاشكال فقال ان الامور المذكورة من الواجب والحرام وغيرهما وان كانت من صفات فعل المكلف الا انها قد يطلق على عدم الفعل ايضا فيقال عدم مباشرة الواجب حرام وعدم مباشرة الحرام واجب وهو المراد ههنا

ان المراد عدم الاتيان بالواجب يستحق العقاب الا انه قد لا يعاقب لعفو عز اسمه او بسهو من العبد او نحو ذلك
وباقي كلامه واضح الا ان فيه مباحث اولها انه جعل ترك الحرام مما لا يثاب عليه ولا يعاقب واعترض بان تارك الواجب
يثاب عليه وفي التنزيل واما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى فان الجنة هي المأوى وجوابه ان
المثاب عليه فعل الواجب لا عدم مباشرة الحرام والا لكان لكل احد في كل لحظة مثوبات كثيرة بحسب كل
حرام لا يصدر عنه [illegible] النفس عنه عند تهيئ الاسباب وميلان النفس اليه مما يثاب عليه وثانيها
ان المراد بالجواز في البحث الرابع عدم منع الفعل والترك على ما يناسب الامكان الخاص ليقابل الوجوب
وفي الخامس عدم منع الفعل على ما يناسب الامكان العام ليقابل الحرمة فان قلت ان اريد بالجواز
عدم منع الفعل والترك لم يصح قوله فعل ما سوى الحرام والمكروه تحريما وترك ما سوى الواجب
يجوز لان ما سوى الحرام والمكروه يشمل الواجب مع انه لا يجوز بهذا المعنى وكذا ترك ما سوى الواجب
يشمل ترك الحرام والمكروه تحريما مع انه لا يجوز قلت هذا مخصوص بقرينة التصريح بدخوله فيما يجب عليها
وثالثها ان ما يحرم عليها في البحث الخامس بمعنى المنع عن الفعل ليشمل الحرام والمكروه كراهة التحريم
ورابعها ان ليس المراد بمعرفة ما لها وما عليها تصورهما ولا التصديق بثبوتهما لظهور ان ليس الفقه
عبارة عن تصور الصلوة وغيرها ولا عن التصديق بوجودها في نفس الامر بل المراد معرفة احكامها من الوجوب
وغيره كالتصديق بان هذا واجب او حرام واليه الاشارة بقوله كوجوب الايمان فاحكام الوجدانيات
من الوجوب ونحوه يدرك بالدليل وثبوتها في نفس الامر بالوجدان كما في العمليات يعرف وجوب الصلوة بالدليل
ووجودها بالحس ثم لا يخفى ان اعتراضه على التوضيح [illegible] بانه لا يجوز ان يراد بالاحكام كلها ولا بعضها
المعين ولا المبهم وارد ههنا في ما لها وما عليها مع ان اطلاق اللفظ المحتمل للمعاني المتعددة مع عدم
المراد غير مستحسن في التعريفات **قوله** وقيل العلم عرف اصحاب الشافعي رضه الفقه بانه العلم
بالاحكام الشرعية العملية عن ادلتها التفصيلية وبيان ذلك ان متعلق العلم اما حكم او غيره والحكم
اما مأخوذ من الشرع اولا والمأخوذ من الشرع اما ان يتعلق بكيفية عمل اولا والعملي اما ان يكون
العلم به حاصلا من دليله التفصيلي الذي يرتبط به الحكم اولا فالعلم المتعلق بجميع الاحكام الشرعية
العملية الحاصل من ادلتها التفصيلية هو الفقه فخرج العلم بغير الاحكام من الذوات والصفات
والعلم بالاحكام الغير المأخوذة من الشرع كالاحكام المأخوذة من العقل كالعلم بان العالم حادث
او من الحس كالعلم بان النار محرقة او من الوضع والاصطلاح كالعلم بان الفاعل مرفوع وخرج العلم بالاحكام
الشرعية النظرية وتسمى اعتقادية واصلية ككون الاجماع حجة والايمان واجبا وخرج ايضا علم الله تعالى
وجبرئيل والرسول عم وكذا علم المقلد لانه لم يحصل من الادلة التفصيلية **قوله** يمكن ان يراد
بالحكم الحكم يطلق في العرف على الاسناد والى آخر اي نسبة امر الى آخر بالايجاب او السلب وفي اصطلاح

الاصول

الاصول على خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير وفي اصطلاح المنطق على ادراك
ان النسبة واقعة او ليست بواقعة ويسمى تصديقا وهو ليس بمراد ههنا لانه علم والفقه ليس علما بالعلوم
الشرعية والمحققون على ان الثاني ايضا ليس بمراد والا لكان ذكر الشرعية والعملية تكرارا بل المراد
النسبة بين امرين التي العلم بها تصديق وبغيرها تصور والى هذا اشار بقوله ليخرج التصورات
ويبقى التصديقات فيكون الفقه عبارة عن التصديق بالقضايا الشرعية المتعلقة بكيفية العمل تصديقا
حاصلا من الادلة التفصيلية التي نصبت في الشرع على تلك القضايا وفوائد القيود ظاهرة على
هذا التقدير والمص جوز ان يراد بالحكم ههنا مصطلح الاصول فاحتاج الى تكلف في تبيين فوائد
القيود وتعسف في تقدير عبارة القوم فذهب الى ان المراد بالشرعي ما يتوقف على الشرع ولا
يدرك لولا خطاب الشارع والاحكام منها ما هو خطاب بما يتوقف على الشرع كوجوب الصلوة والصوم
ومنها ما هو خطاب بما لا يتوقف عليه كوجوب الايمان بالله تعالى ووجوب تصديق النبي عم لان ثبوت
الشرع موقوف على الايمان بوجود الباري وعلمه وقدرته وكلامه وعلى التصديق بنبوة النبي
عم بدلالة معجزاته فلو توقف شيء من هذه الاحكام على الشرع لزم الدور فالتقييد بالشرعية
يخرج هذه الاحكام لانها ليست شرعية بمعنى التوقف على الشرع وانما قال الخطاب بما يتوقف
او لا يتوقف لان الحكم المفسر بالخطاب قديم عندهم فكيف يتوقف على الشرع ونقابل ان نمنع
توقف الشرع على وجوب الايمان ونحوه سواء اريد بالشرع خطاب الله تعالى او شريعة النبي عم
وتوقف التصديق بثبوت شرع النبي عم على الايمان بالله وصفاته وعلى التصديق بنبوة النبي عم
ودلالة معجزاته لا يقتضي توقفه على وجوب الايمان والتصديق ولا على العلم بوجوبهما غايته انه
يتوقف على نفس الايمان والتصديق وهو غير مفيد ولا منافي لتوقف وجوب الايمان ونحوه على الشرع
كما هو المذهب عندهم من ان لا وجوب الا بالسمع **قوله** ثم الشرعي اي المتوقف على الشرع
اما نظري لا يتعلق بكيفية عمل واما عملي يتعلق بها فالتقييد بالعملية لاخراج النظرية ككون الاجماع
حجة وهذا انما يصح على التقدير الذي لو كان الحكم المصطلح شاملا للنظري وفيه كلام سيجيء
قوله اي العلم الحاصل قد يتوهم ان قوله من ادلتها متعلق بالاحكام فح لا يخرج علم المقلد
لانه علم بالاحكام الحاصلة عن ادلتها التفصيلية وان لم يكن علم المقلد حاصلا عن الادلة فدفع
ذلك بانه متعلق بالعلم لا بالاحكام لان الحاصل من الدليل هو العلم بالشيء لا الشيء نفسه على انه لو
اريد بالحكم الخطاب فهو قديم لا يحصل من شيء ومعنى حصول العلم من الدليل انه ينظر في الدليل فيعلم
منه الحكم فعلم المقلد وان كان مستندا الى قول المجتهد المستند الى علمه المستند الى دليل الحكم
لكنه لم يحصل من النظر في الدليل وقيد الادلة بالتفصيلية لان العلم بوجوب الشيء لوجود

المقتضى او بعدم وجوبه لوجود النافي ليس من الفقه **قوله** ولا شك انه مكرر ذهب ابن الحاجب
الى ان حصول العلم بالاحكام عن الادلة قد يكون بطريق الضرورة كعلم جبرئيل والرسول عم وقد يكون
بطريق الاستدلال والاستنباط كعلم المجتهد والاول لا يسمى فقها اصطلاحا فلا بد من زيادة قيد الاستدلال
او الاستنباط احترازا عنه والمص توهم انه احتراز عن علم المقلد فجزم بانه مكرر لخروجه بقوله
عن ادلتها التفصيلية فان قيل حصول العلم عن الدليل مشعر بالاستدلال اذ لا معنى لذلك الا
ان يكون العلم ماخوذا عن الدليل فيخرج علم جبرئيل والرسول عم ايضا قلت لو سلم فذكر الاستدلال
للتصريح بما علم التزاما او لدفع الوهم او للبيان دون الاحتراز ومثله شايع في التعريفات
قوله ولما عرف الفقه المذكور في كتب الشافعية ان خطاب الله تع المتعلق بافعال
المكلفين تعريف للحكم الشرعي المتعارف بين الاصوليين لا للحكم الماخوذ في تعريف الفقه والمص
ذهب الى انه تعريف له وان الشرعي قيد زايد على خطاب الله تع وان كونه تعريفا للحكم الشرعي انما هو
راى بعض الاشاعرة بل كل ذلك لعدم تفحص كتبهم فنقول عرف بعض الاشاعرة الحكم الشرعي
بخطاب الله المتعلق بافعال المكلفين والخطاب في اللغة توجيه الكلام نحو الغير للافهام ثم نقل الى ما يقع
به التخاطب وهو ههنا الكلام النفسي الازلي ومن ذهب الى ان الكلام لا يسمى في الازل خطابا فسر
الخطاب بالكلام الموجه للافهام او الكلام المقصود منه افهام من هو متهيئ للفهم ومعنى تعلقه بافعال
المكلفين تعلقه بفعل من افعالهم والا لم يوجد حكم اصلا اذ لا خطاب يتعلق بجميع الافعال فيدخل في
خواص النبي عم كاباحة ما فوق الاربع من النساء ويخرج خطاب الله المتعلق باحوال ذاته وصفاته و
تنزيهاته وغير ذلك مما ليس بفعل المكلف لا يقال اضافة الخطاب الى الله تع يدل على ان لا
حكم الا خطابه وقد وجب طاعة النبي عم واولي الامر والسيد فخطابهم ايضا حكم لانا نقول انما وجب
طاعتهم بايجاب الله تع اياها فلا حكم الا لله ثم اعترض على هذا التعريف بانه غير مانع لانه يدخل فيه القصص
المبينة لاحوال المكلفين وافعالهم والاخبار المتعلقة باعمالهم كقوله تع والله خلقكم وما تعملون مع انها
ليست احكاما فزيد على التعريف قيد يخصصه ويخرج ما دخل فيه من غير افراد المحدود وهو قولهم بالاقتضاء
او التخيير فان تعلق الخطاب بالافعال والقصص والاخبار عن الاعمال ليس تعلق الاقتضاء او التخيير
اذ معنى التخيير اباحة الفعل والترك للمكلف ومعنى الاقتضاء طلب الفعل منه مع المنع عن الترك وهو
الايجاب او بدونه وهو الندب او طلب الترك مع المنع عن الفعل وهو التحريم او بدونه وهو الكراهة
وقد يجاب بانه لا حاجة الى زيادة قولهم بالاقتضاء او التخيير لان قيد الحيثية مراد والمعنى خطاب
الله تع المتعلق بفعل المكلف من حيث هو فعل المكلف وليس تعلق الخطاب بالافعال في صورة النقض
من حيث انها افعال المكلفين وهو ظاهر **قوله** وزاد البعض اعترضت المعتزلة على هذا

التعريف

التعريف بلفظ او بوجوه الاول ان خطاب الله تع عندكم قديم والحكم حادث لكونه متصفا بالحصول بعد العدم كقولنا حلت المراة
بعد ما لم تكن حلالا ولكونه معللا بالحادث كقولنا حلت بالنكاح وحرمت بالطلاق الثاني انه يشتمل على كلمة او
وهي للتشكيك والترديد فينافي التعريف والتحديد الثالث انه غير جامع للاحكام الوضعية مثل سببية
الدلوك لوجوب الصلوة وشرطية الطهارة لها ومانعية النجاسة عنها والمص اهمل في تفسير الخطاب الوضعي
ذكر المانعية فاجاب الاشاعرة عن الاول بمنع اتصاف الحكم بالحصول بعد العدم بل المتصف بذلك هو التعلق
والمعنى تعلق الحل بها بعد ما لم يكن متعلقا وبمنع تعليل الحكم بالحادث بمعنى تاثير الحادث فيه بل معناه كون
الحادث امارة عليه ومعرفا له فالعلل الشرعية امارات ومعرفات للموجبات والمؤثرات والحادث
يصلح امارة ومعرفا للقديم كالعالم للصانع وعن الثاني بان او ههنا للتقسيم المحدود وتفصيله لانه نوعان
نوع له تعلق الاقتضاء ونوع له تعلق التخيير فلا يمكن جمعهما في حد واحد بدون التفصيل واما الثالث فالتزمه بعضهم
وزاد في التعريف قيدا يعممه ويجعله شاملا للحكم الوضعي بالاقتضاء او التخيير او الوضع اي وضع الشرع وجعله
واجاب بعضهم بانا لا نم ان خطاب الوضع حكم ونحن لا نسميه حكما وان اصطلح غيرنا على تسميته حكما فلا مشاحة
معه وعليه تغيير التعريف ولو سلم فلا نم خروجها عن الحد فان مرادنا من الاقتضاء او التخيير اعم من الصريح
والضمني وخطاب الوضع من قبيل الضمني اذ معنى سببية الدلوك وجوب الصلوة عنده ومعنى شرطية الطهارة
وجوبها في الصلوة او حرمة الصلوة بدونها ومعنى مانعية النجاسة حرمة الصلوة معها او وجوب ازالتها حالة
الصلوة وكذا في جميع الاسباب والشروط والموانع وذهب المص الى ان الحق زيادة القيد لان الخطاب نوعان
تكليفي ووضعي فلما ذكر احدهما وجب ذكر الاخر والقوم جعلوا الوضعي داخلا في الاقتضاء او التخيير اي
التكليفي لانهما مفهومان متغايران ولزوم احدهما للاخر في بعض الصور لا يدل على اتحادهما وانت خبير
بانه لا نقض بهذا الكلام اصلا اما اولا فلان الخصم يمنع كون الخطاب الوضعي حكما ويصطلح على تسميته
بعض اقسام الخطاب حكما دون البعض فكيف يجب عليه ذكر الوضعي في تعريف الحكم بل كيف يصح واما ثانيا فلان
الخصم يمنع كونه خارجا عن التعريف ويجعل الخطاب التكليفي اعم منه شاملا له فاي ضرر له في تغايرهما مفهوما بل
كيف يتحد مفهوم العام والخاص على ان قوله المفهوم من الخطاب الوضعي تعلق شيء بشيء فيه تسامح والمعنى ان
المفهوم منه الخطاب المتعلق بشيء بشيء بكونه سببا له او شرطا او مانعا **قوله** وبعضهم عرف ذكر
في بعض المختصرات ان الحكم خطاب الله تع فتوهم المص ان هذا تعريف للحكم عند البعض وللحكم الشرعي عند البعض
والاختلاف لاجل الاشاعرة في ان هذا التعريف للحكم الشرعي وقال الامام لو كان هذا
تعريفا للحكم بمعنى الشرعي ما يتوقف على الشرع ليكون قيدا مفيدا لخرج الوجوب الايمان
ونحوه ولو كان تعريفا للحكم الاكان الحد اعم من المحدود لا يتناوله مثل وجوب الايمان مع ان المحدود لا يتناوله لعدم

توقفه على الشرع **قوله** فالحكم على هذا اي على تقدير ان يكون خطاب الله تعالى تعريفا للحكم الشرعي استنادا او
الى آخر لا خطاب الله المتعلق بفعل المكلف والا لكان ذكر الشرعية مكررا لما سبق من ان الشرع على هذا التقدير ما ورد به
خطاب الشارع لا ما يتوقف على الشرع فان قيل فيدخل فيه الاحكام الشرعية مثل وجوب الايمان مع انه ليس
من الفقه قلت يخرج بقيد العملية **قوله** والفقهاء يريدون ان الحكم في اصطلاح الفقهاء حقيقة فيما ثبت بالخطاب
في الوجوب والحرمة ونحوهما وهو مجاز لغوي حيث اطلق المصدر اعني الحكم على المفعول اعني المحكوم به **قوله**
يرد عليه اشارة الى اعتراضات على تعريف الحكم مع الجواب عن البعض الاول ان المقصود تعريف الحكم المصطلح بين
الفقهاء وهو ما ثبت بالخطاب كالوجوب والحرمة وغيرهما مما هو من صفات فعل المكلف لا نفس الخطاب الذي هو من
صفات الله تعالى وهذا مما اورد في كتب الشافعية واجيب عنه بوجوه الاول كما اريد بالحكم ما حكم به اريد بالخطاب
ما خوطب به للقرينة العقلية على ان الوجوب ليس نفس كلام الله تعالى الثاني ان الحكم هو الايجاب والتحريم ونحوهما
واطلاقه على الوجوب والحرمة تسامح الثالث ان الحكم نفس خطاب الله تعالى فالايجاب هو نفس قوله
افعل والنهي للفعل منه صفة فان القول ليس لمتعلقه منه صفة لتعلقه بالمعدوم وهو اذا نسب الى الحاكم يسمى
ايجابا واذا نسب الى ما فيه الحكم وهو الفعل يسمى وجوبا وهما متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار فلذلك
تراهم يجعلون اقسام الحكم الوجوب والحرمة مرة والايجاب والتحريم اخرى وباب الوجوب والتحريم كما في اصول
ابن الحاجب الثاني انه غير منعكس لخروج الاحكام المتعلقة بافعال الصبيان فالاولى ان يقال المتعلق بافعال العباد
وقد اجيب عن ذلك في كتبهم بان الاحكام التي يتوهم تعلقها بفعل الصبي انما هي متعلقة بفعل الولي
مثلا يجب عليه اداء الحقوق من مال الصبي ونفقة المص اولا بانه يصح في جواز بيعه وصحة اسلامه وصلوته
وكونها مندوبة وثانيا بان تعلق الحق بمال الصبي او ذمته حكم شرعي ولاداء الولي حكم آخر مرتب عليه وهذا
السؤال لا يتأتى على مذهب من عرف الحكم بهذا التعريف فانهم مصرحون بان لا حكم بالنسبة الى الصبي الا
وجوب اداء الحق من ماله وذلك على الولي ثم لا يخفى ان تعلق الحق بماله او ذمته لا يدخل في تعريف الحكم
وان اريد العباد تمام المكلفين لانتفاء التعلق بالافعال وبان الصحة والفساد ليسا من الاحكام الشرعية
لان كون الماتي به موافقا لما ورد به الشرع او مخالفا امر يعرف بالعقل ككون الشخص مصليا او تاركا
للصلوة ومعنى جواز البيع صحته ومعنى كون صلوته مندوبة ان الولي مأمور بان يحرضه على الصلوة و يأمر
بها لقوله عم مروهم بالصلوة وهم ابناء سبع الثالث ان التعريف غير متناول للحكم الثابت بالقياس
لعدم خطاب الله تعالى فاجاب بان القياس مظهر للحكم لا مثبت ولا يخفى عليك ان السؤال وارد فيما ثبت
بالسنة والاجماع ايضا والجواب ان كلا منهما كاشف عن خطاب الله تعالى ومعرف له وهذا معنى كونهما ادلة
الاحكام الرابع انه غير شامل للاحكام المتعلقة بافعال القلب مثل وجوب الايمان اي التصديق ووجوب
الاعتبار اي القياس لان الظاهر من الافعال افعال الجوارح والكلام في انه لما اخذ في تعريف الحكم

التعلق بفعل المكلف اختص بالعمليات وخرجت النظريات بناء على اختصاص الفعل بالجوارح فيكون ذكر العملية
في تعريف الفقه مكررا واجاب عنهما بان المراد بالفعل ما يعم القلب والجوارح وبالعمل ما يختص بالجوارح
فلا يخرج مثل وجوب الايمان والاعتبار عن تعريف الحكم ولا يكون ذكر العملية مكررا الا فائدته خروج ما لا يتعلق
بفعل الجوارح عن تعريف الفقه ولقائل ان يقول لفاضل الحكم في تعريف الفقه على المصطلح فذكر العملية مكرر قطعا لان
مثل وجوب الايمان خارج بقيد الشرعية على ما مر ومثل كون الاجماع حجة غير داخل في الحكم المصطلح لخروجه بقيد
او التخيير لانتفاء معنى كون السنة والاجماع والقياس حججا وجوب العمل بمقتضاها فيدخل في الاقتضاء
لانا نقول نعم لا يخرج بقيد العملية فيلزم ان يكون العلم به من الفقه ويمكن ان يقال ان التقييد بالعملية
لتقييد اخراج مثل جواز الاجماع ووجوب القياس وهو حكم شرعي **قوله** والشرعية ما لا يدرك لولا
خطاب الشارع بنفس الحكم او باصله المقيس هو عليه فيخرج عنها مثل وجوب الايمان ويدخل مثل كون الاجماع
او القياس حجة على تقدير ان يكون حكما وانما لم تفسر الشرعية بما ورد به خطاب الشرع لان التقدير ان الحكم
معرف بخطاب الله تعالى فح يكون تقييده بالشرعي تكرارا وعندكم لان ما ورد به خطاب الشرع في قوة
ما لا يدرك لولا خطاب الشرع لولا مجال للعقل في درك الاحكام فلو كان خطاب الله تعالى تعريفا للحكم على ما
زعم المص لا للحكم الشرعي لكان ذكر الشرعي تكرارا البتة اي تغني عنه **قوله** فيدخل يريد ان
تعريف الفقه على راي الاشاعرة شامل للعلم بدليل حسن الجود والتواضع اي وجوبهما او ندبهما
وقبح البخل والتكبر اي حرمتهما او كراهتهما وما يشبه ذلك لانها احكام لا تدرك لولا خطاب الشرع على
رايهم مع ان العلم بها من علم الاخلاق لا من علم الفقه واقول انما يلزم ذلك ان لو كانت هذه
الاحكام عملية بالمعنى المذكور وهو ممنوع كيف والامور المذكورة اخلاق وملكات نفسانية جعل المص
العلم بحسنها وقبحها من علم الاخلاق وقد صرح فيما سبق بانه يراد بعلم الاخلاق معرفة النفس ما لها وما عليها يخرج
علم الاخلاق وبان معرفة ما لها وما عليها من الوجدانيات اي الاخلاق الباطنة والملكات النفسانية علم
الاخلاق ومن العمليات علم الفقه فكانه نسي ما ذكره ثمة او ذهل عن قيد العملية ههنا **قوله**
ولا هو له عليه المصطلح بين الثلث فيه ان العلم بالاحكام انما يسمى فقها اذا كان حصوله بطريق النظر
والاستدلال حتى ان العلم بوجوب الصلوة والصوم ونحو ذلك مما اشتهر كونه من الدين بالضرورة بحيث يعلمه
المقلدون والعوام لا يعد من الفقه اصطلاحا ولهذا يذكرون قيد الاكتساب والاستدلال فالامام قيد في المحصول
الاحكام بالتي لا يعلم كونها من الدين ضرورة وقال هو احتراز عن العلم بوجوب الصلوة والصوم فانه لا
يسمى فقها بمعنى انه لا يدخل في مسمى الفقه ولا يعد منه على ما صرح به في قيد العملية لا بمعنى انه لو لم يحترز عنه
لزم ان يكون العالم بمجرد وجوبها فقيها على ما زعمه المص فاعترض بمنع لزوم ذلك بناء على ان الفقيه من له
الفقه والفقه ليس علما ببعض الاحكام وان قل حتى يكون بمسألة او مسألتين فقيها بل العالم بمائة مسألة

غريبة استدلالية وحدها لا يسمى فقيها ثم لما كان الاصطلاح عندهم على ان العلم بضروريات الدين ليس من الفقه
فلابد من اخراجها عن تعريف الفقه فلا يكون القيد المخرج لها ضايعا ولا القول بكونها من الفقه صحيحا عندهم
ولا الاصطلاح على ذلك صالحا للاعتراض عليهم **قوله** ثم اعلم انه لا يراد بالاحكام الكل اعتراض على تعريف
الفقه بان المراد بالاحكام اما الكل اى المجموع واما كل واحد واما بعض له نسبة معينة الى الكل كالنصف او اكثر
كالثلثين مثلا واما البعض مطلقا وان قل والاقسام باسرها باطلة اما الاول فلان الحوادث وان كانت
متناهية فى نفسها بانقضاء دار التكليف الا انها لكثرتها وعدم انقطاعها ما دامت الدنيا غير داخلة تحت
حصر الحاصرين وضبط المجتهدين وهو المعنى بقوله لا تكاد تتناهى فلا يعلم احكامها جزئيا جزئيا لعدم احاطة
البشر بذلك ولا كليا تفصيليا لانه لا ضابط يجمعها لاختلاف الحوادث اختلافا لا يدخل تحت الضبط
فلا يكون احد فقيها واما الثانى فلان بعض من هو فقيه بالاجماع قد لا يعرف بعض الاحكام كمالك سئل عن اربعين
مسئلة فقال فى ست وثلثين لا ادرى واما الثالث فلان الكل مجهول الكمية والجهل بكمية الكل يستلزم
الجهل بكمية الكسور المضافة اليه من النصف وغيره ضرورة وبهذا يظهر انه لا يصح ان يراد اكثر الاحكام
لانه عبارة عما فوق النصف وهو ايضا مجهول واما الرابع فلانه يستلزم ان يكون العالم بمسئلة او مسئلتين
من الدليل فقيها وليس كذلك اصطلاحا وهذا مذكور فيما سبق فلم يصرح به ههنا بل اشار اليه
بلفظ ثم اى بعد ما لا يراد البعض وان قل لا يراد الكل الخ وههنا بحث وهو ان من الاحكام ما يصح
على الكل دون كل واحد كقولنا كل القوم يرفع الحجر لا كل واحد واحد منهم ومنها ما هو يكون بالعكس
كقولنا كل واحد من الناس يكفيه هذا الطعام لا كل الناس ومنها ما لا يختلف كقولنا ضربت كل
القوم او كل واحد منهم ومعرفة الاحكام من هذا القبيل لان معرفة جميع الاحكام معرفة كل حكم وبالعكس
وان التزم ان معرفة جميع الاحكام اعم من معرفة كل واحد او البعض فقط فعدم تناهى الحوادث
لا ينافى ذلك والظاهر انه قصد بالكل مجموع الاحكام الماضية والاتية وبكل واحد ما يقع ويدخل فى
الوجود على التفصيل ويلتفت اليه ذهن المجتهد حيث علل عدم ارادة الاول بلا تناهى الحوادث
والثانى بثبوت لا ادرى ولما اجاب ابن الحاجب بان المراد بالاحكام المجموع ومعنى العلم بها
التهيؤ لذلك نقض المص بان التهيؤ البعيد حاصل لغير الفقيه والقريب غير مضبوط لانه لا
يعرف ان اى قدر من الاستعداد يقال له التهيؤ القريب ولما فسر التهيؤ بكون الشخص
بحيث يعلم بالاجتهاد حكم كل واحد من الحوادث لاستجماعه الماخذ والاسباب والشرايط التى بها
يتمكن من تحصيلها وكيفية الرجوع اليها فى معرفة الاحكام رده المص بان لا ادرى يمكن الجواب
عنها بانا لا نم ان عدم تيسر معرفة بعض الاحكام لبعض الفقهاء او الخطاء فى الاجتهاد ينافى التهيؤ
بالمعنى المذكور لجواز ان يكون ذلك لتعارض الادلة او وجود الموانع او معارضة الوهم العقل

او مشاكلة الحق الباطل ونحو ذلك ولا نم ان شيا من الاحكام التى لم يرد بها نص ولا اجماع يكون بحيث لا
مساغ فيه للاجتهاد بدليل عليه حديث معاذ حيث اعتمد الاجتهاد بداية فيما لا يجد فيه النص ولم ينكر النبى عم
فان لم يكن محلا للاجتهاد ولا نم ان الدلالة للفظ العلم على التهيؤ المخصوص فان معناه ملكة يقتدر بها
على ادراك جزئيات الاحكام واطلاق العلم عليها شايع ذايع فى العرف كقولهم فى تعريف العلوم علم كذا وكذا
فان المحققين على ان المراد به هو الملكة ويقال لها الصناعة ايضا لا نفس الادراك وكقولهم وجه الشبه
بين العلم والحيوة كونهما جهتى الادراك **قوله** بل هو العلم تعريف مخترع للفقه بحيث تنضبط معلوماته
والتقييد بكل الاحكام تخرج به البعض الا انه يدل على انه قبل ظهور نزول الوحى بحكم فالعالم به مع الملكة
المذكورة لا يسمى فقيها ولقد اعلم ثلثة احكام يسمى فقيها وقيد نزول الوحى بالظهور احترازا عما نزل
به الوحى ولم يبلغ بعد فليس من شرط الفقيه معرفته **قوله** مع ملكة الاستنباط اى العلم بالادلة
بشرط كونه مقرونا بملكة استنباط الفروع القياسية من تلك الاحكام او استنباط الاحكام من ادلتها
حتى ان العلم بالحكم بمجرد سماع النص للعلم باللغة من غير اقتدار على النظر والاستدلال لا يعد من الفقه
والاول اوجه **قوله** لا المسايل القياسية اى لا يشترط فى الفقيه العلم بالمسايل القياسية لانها
نتيجة الفقاهة والاجتهاد لكونها فروعا مستنبطة بالاجتهاد فيتوقف العلم بها على كون الشخص فقيها
فلو توقف الفقاهة عليها لزم الدور فان قيل انما يستقيم فى اول القايسين واما من بعدهم
فيجوز ان يشترط فيه العلم بالمسايل القياسية التى استنبطها المجتهد الاول من غير دور قلنا لا يجوز للمجتهد التقليد
بل عليه ان يعرف المسايل القياسية باجتهاده فلو اشترط العلم بها لزم الدور نعم يشترط ان يعرف اقوال المجتهد
فى المسايل القياسية لئلا يقع فى خلاف الاجماع فان قيل المسايل القياسية ما ظهر نزول الوحى بها اذ القياس مظهر
لا مثبت فيشترط للمجتهد الاول العلم بها قلنا نزول الوحى بها انما يظهر للمجتهد السابق لا للواقع ولا عند المجتهد الثانى
وليس له تقليد الاول فلا شرط له معرفته ويمكن ان يراد ما ظهر نزول الوحى به لا بتوسط القياس ثم ههنا ابحاث
الاول ان المقصود تعريف الفقه المصطلح بين القوم وهو عندهم اسم لعلم مخصوص معين كساير العلوم وعلى ما
ذكره المص هو اسم لمفهوم كلى يتبدل بحسب الايام والاعصار فربما يكون علما بجملة من الاحكام ويوما باكثر
واكثر وهكذا يتزايد الى انقراض زمن النبى عم ثم اخذ يتزايد بحسب الاعصار وانعقاد الاجماعات وايضا
ينقص بحسب النواسخ والاجماع على خلاف اخبار الاحاد والثانى ان التعريف لا يصدق على فقه الصحابة فى
زمن النبى عم لعدم الاجماع فى زمانه فكان مراده ان العلم بما ظهر نزول الوحى به فقط ان لم يكن اجماع
وبه وبما انعقد عليه الاجماع ان كان ومثله فى العرفيات بعيد الثالث انه يلزم ان يكون العلم بالاحكام
القياسية خارجا عن الفقه فلذلك عندهم معظم مسايل الفقه اللهم الا ان يقال انه فقه بالنسبة الى المجتهد الاول
اليه اجتهاده اذ قد ظهر عليه نزول الوحى به فح يكون الفقه بالنسبة الى كل مجتهد شيئا اخر الرابع

انه ان اريد بظهور نزول الوحي الظهور في الجملة فكثير من فقهاء الصحابة لم يعرفوا كثيرا من الاحكام التي ظهر نزول الوحي بها على بعض الصحابة كما رجعوا في كثير من الوقائع الى عائشة رضي الله عنها ولم يقدح ذلك في فقاهتهم وان اريد الظهور على الاعم الاغلب فهو غير مضبوط لكثرة الرواة وتفرقهم في الامصار والاشغال ولو سلم فيلزم ان لا يكون العلم بالحكم الذي يرويه الآحاد من الفقه حتى يصير شايعا ظاهرا على الاكثر فيصير فقها وبالجملة هذا التوجيه لا يخلو عن الاشكال والاضطراب قوله لجواز اولا مشعر بان ما ظهر القياس نزول الوحي به فهو خارج عن الفقه للقطع بانه ظني ثم ما ورد به النص او الاجماع ايضا انما يكون قطعيا اذا كان ثبوتهما ايضا قطعيا للقطع بان الاحكام الثابتة باخبار الآحاد ظنية قوله وثانيا هو الذي ذكر في المحصول وعني ان الحكم مقطوع والظن في طريقه وتوضيحه انه لما دل الاجماع على وجوب العمل بالظن وكثرت اخبار الآحاد في ذلك حتى صارت متواترة المعنى وهذا معنى اعتبار الشارع غلبة الظن في الاحكام صار ذلك بمنزلة نص قطعي من الشارع على ان كل حكم يغلب على ظن المجتهد فهو ثابت في علم الله تعالى فيكون ثبوت الحكم المظنون قطعيا فيصح اطلاق العلم عليه لكن هذا على تقدير تصويب كل مجتهد فان قيل المظنون ما يحتمل النقيض والمعلوم ما لا يحتمله فيتنافيان قلنا يكون مظنونا فيصير معلوما بملاحظة هذا القياس وهو انه قد علم كونه مظنونا للمجتهد وكل ما علم كونه مظنونا للمجتهد علم كونه ثابتا في نفس الامر قطعا بناء على تصويب كل مجتهد واما على تقدير ان المصيب واحد فلانه ثبت نص قطعي على ان كل حكم غلب على ظن المجتهد فهو واجب العمل او ثابت بالنظر الى الدليل وان لم يكن ثابتا في علم الله تعالى فيكون وجوب العمل به او ثبوته بالنظر الى الدليل قطعيا لكن يلزم على الاول ان يكون الفقه عبارة عن العلم بوجوب العمل بالاحكام وعلى الثاني ان يكون الثابت بالنظر الى الدليل الظني وان لم يعلم ثبوته في الواقع قطعيا وانت تعلم ان الثابت القطعي ما لا يحتمل عدم الثبوت في الواقع وغاية ما امكن في هذا المقام ما ذكره بعض المحققين في شرح المنهاج وهو ان الحكم المظنون للمجتهد يجب العمل به قطعا للدليل القاطع وكل حكم يجب العمل به قطعا علم قطعا انه حكم الله تعالى والا لم يجب العمل به وكل ما علم قطعا انه حكم الله تعالى فهو معلوم قطعا فكل ما يجب العمل به معلوم قطعا فالحكم المظنون للمجتهد معلوم قطعا فالفقه علم قطعي والظن وسيلة اليه وجوابه انا لا نم ان كل حكم يجب العمل به قطعا علم قطعا انه حكم الله تعالى لم لا يجوز ان يجب العمل قطعا بما يظن انه حكم الله تعالى قوله والا لم يجب العمل به عين النزاع وان بني ذلك على ان كل ما هو مظنون المجتهد فهو حكم الله تعالى قطعا كما هو راي البعض يكون ذكر وجوب العمل ضايعا لا معنى له اصلا قوله واصول الفقه لما سبق كان بيانا لمفهوم اصول الفقه فهذا بيان ما صدق عليه هذا المفهوم من الانواع المنحصرة بحكم الاستقراء

الى الاربعة وفيه ضبطه ان الدليل الشرعي اما وحي او غيره والوحي ان كان متلوا فالكتاب والا فالسنة وغير الوحي ان كان قول كل الامة من عصر فالاجماع والا فالقياس او ان الدليل اما ان يصل من الرسول او لا والاول ان تعلق بنظمه الاعجاز فالكتاب والا فالسنة والثاني ان اشترط عصمة من صدر عنه فالاجماع والا فالقياس واما شرايع من قبلنا والتعامل وقول الصحابي ونحو ذلك فراجعة الى الاربعة وكذا المعقول نوع استدلال باحدها والا فلا دخل للراي في اثبات الاحكام وما جعله بعضهم نوعا خاصا من الادلة وسماه الاستدلال فحاصله يرجع الى التمسك بمعقول النص صرح بذلك في الاحكام ثم الثلثة الاول اصول مطلقة لكونها ادلة مستقلة مثبتة للاحكام والقياس اصل من وجه لاسناد الحكم اليه ظاهرا دون وجه لكونه فرعا للثلثة لابتنائه على علة مستنبطة من مواردها الكتاب والسنة والاجماع فالحكم بالتحقيق مستند اليها واثر القياس في اظهار الحكم وتغيير وصفه من الخصوص الى العموم ومن ههنا يقال اصول الفقه ثلثة الكتاب والسنة والاجماع والاصل الرابع القياس المستنبط من هذه الثلثة واعترض بوجوه الاول انه لا معنى للاصل المطلق الا ما يبتني عليه غيره سواء كان فرعا لشيء آخر او لم يكن ولهذا صح اطلاقه على الاب وان كان فرعا على الجد الثاني ان السبب القريب للشيء مع انه مسبب عن البعيد اولى باطلاق اسم السبب عليه من البعيد وان لم يكن مسببا عن شيء الثالث ان اولوية بعض الاقسام في معنى المقسم لا تنافي كل قسمة فيلزم ان يرد القسم الضعيف في مثل الكلمة قسمان اسم وفعل والقسم الثالث هو الحرف الرابع ان تغيير الحكم من الخصوص الى العموم لا يمكن الا بتغيير في صورة اخرى فهو معنى الاصالة المطلقة الخامس ان الاجماع ايضا يفتقر الى السند فينبغي ان لا يكون اصلا مطلقا والجواب عن الاول انا لا ندعي ان لعدم الفرعية دخلا في مفهوم الاصل بل ان الاصل مقول بالتشكيك وان الاصل الذي لا يكون في معنى الاصالة وابتناء الغير عليه كالكتاب مثلا اقوى من الاصل الذي يبتني في ذلك المعنى على شيء آخر بحيث يكون فرعه في الحقيقة مبنيا على ذلك الشيء كالقياس مع الاضعف غير داخل في الاصل المطلق بمعنى الكامل في الاصالة وهذا بين واما الاب فانما يبتني عليه الابن في الوجود لا في الابوة والاصالة للولد فلا يكون مما نحن فيه وعن الثاني ان السبب القريب هو المؤثر في فرعه والمفضي اليه واثر البعيد انما هو في الواسطة التي هي السبب القريب لا في فرعه فالقريب يكون اولى واقوى من البعيد في معنى السببية والاصالة لذلك الفرع وفيما نحن فيه القياس ليس بمثبت لحكم الفرع فضلا عن ان يكون قريبا ليكون اولى بالاصالة بل هو مظهر لاستناد حكم الفرع الى النص والاجماع وعن الثالث بانا لا نم لزوم اولوية بعض الاقسام في كل تقسيم وكيف يتصور ذلك في تقسيم الماهيات الحقيقية الى انواعها وافرادها كتقسيم الحيوان الى الانسان وغيره ولو سلم لزوم ذلك في كل قسمة فلا نم لزوم الاشارة الى ذلك والتنبيه عليه غايته ما في الباب انه يجوز وعن الرابع انه ان اريد بالتغيير التغيير بحسب الواقع حتى يكون القياس هو الذي يثبت الحكم ويثبته في صورة الفرع فلا نم امتناع التغيير بدونه وان اريد بحسب علمنا فهو لا يقتضي اسناد الحكم حقيقة الى القياس ليكون اصلا له كاملا وعن الخامس بعد تسليم ما ذكر

لغول قريب لهل اذ لا يحتاج الى القياس في حكم يعرف من الاصل
واذا عرف منه ايضا بالقياس لا يجعله ظنيا بل يزيد في قطعيته
بتعاضد الدليلين واذا لم يعرف منه فكيف يجعل القطعي ظنيا بل

مشعر بانه قد لا يورث ظنا اذا كان منصوص العلة
بكماله فورثه قطعيا يوافق الا انه لا يثبته امرا زائدا
مولانا عبد الحكيم

افلا قطعي

انا زاد لفظ العلم اذ لم يعلم ان الملقب به علم بمعنى الادراك منلا
فيه رد لصاحب التلويح

ان الاجماع انما يحتاج الى السند في تحققه لا في نفس الدلالة على الحكم فان المستدل به لا يحتاج الى ملاحظة السند ولا التفات اليه بخلاف القياس فان الاستدلال به لا يمكن بدون اعتبار الاصول الثلثة والعلة المستنبطة منها وقد يجاب بان الاجماع يثبت امرا زائدا لا يثبته السند وهو قطعية الحكم بخلاف القياس فانه لا يفيد زيادة بل ربما يورث نقصانا بان يكون حكم الاصل قطعيا وحكمه ظني

قوله وعلم اصول الفقه بعدما تقرر ان اصول الفقه لقب للعلم المخصوص الاحاجة الى اضافة العلم اليه الا ان يقصد زيادة بيان وتوضيح كشجر الاراك والعلم علم حكم كلي ينطبق على جزئياته ليتعرف احكامها منه كقولنا كل حكم دل عليه القياس فهو ثابت والتوصل القريب مستفاد من الباء السببية الظاهرة في السبب القريب فخرج اطلاق التوصل الى الفقه لان في البعيد يتوصل الى الواسطة ومنها الى الفقه فيخرج العلم بقواعد العربية والكلام لانها من مبادي اصول الفقه والتوصل بها الى الفقه ليس بقريب لانه يتوصل بقواعد العربية الى معرفة كيفية دلالة الالفاظ على مدلولاتها الوضعية وبواسطة ذلك يقتدر على استنباط الاحكام من الكتاب والسنة وكذا يتوصل بقواعد الكلام الى ثبوت الكتاب والسنة ووجوب صدقهما ليتوصل بذلك الى الفقه والتحقيق في ذلك ان الانسان لم يخلق عبثا ولم يترك سدى بل تعلق بكل من اعماله حكم من قبل الشارع منوط بدليل يخصه ليستنبط منه عند الحاجة ويقاس على ذلك الحكم ما يناسبه لتعذر الاحاطة بجميع الجزئيات فحصلت قضايا موضوعاتها افعال المكلفين ومحمولاتها احكام الشرع على التفصيل فسمى العلم بها الحاصل من تلك الادلة فقها ثم نظروا في تفاصيل الادلة والاحكام وعمومها فوجدوا الادلة راجعة الى الكتاب والسنة والاجماع والقياس والاحكام راجعة الى الوجوب والندب والحرمة والكراهة والاباحة وتاملوا في كيفية الاستدلال بتلك الادلة على تلك الاحكام اجمالا من غير نظر الى تفاصيلها الا على طريق ضرب المثال فحصلت لهم قضايا كلية متعلقة بكيفية الاستدلال بتلك الادلة على الاحكام اجمالا وبيان طرقه وشرايطه ليتوصل بكل من تلك القضايا الى استنباط كثير من تلك الاحكام الجزئية عن ادلتها التفصيلية فضبطوها ودونوها واضافوا اليها من اللواحق والمتممات وبيان الاصطلاحات ما يليق بها وسموا العلم بها اصول الفقه فصار عبارة عن العلم بالقواعد التي يتوصل بها الى الفقه ولفظ مشعر بتقييد الاجمال وزاد المصنف قيد التحقيق احترازا عن علم الخلاف والجدل لان غاية ما يتوصل به الى الفقه توصلا قريبا بل انما يتوصل بها الى محافظة الحكم المستنبط او هدمه ونسبته الى الفقه وغيره على السوية فان الجدلي اما يجيب بحفظ وضع او معترض بهدم وضع الا ان الفقهاء اكثروا فيه من مسائل الفقه وبنوا نكاته عليها حتى توهم ان له اختصاصا بالفقه

قوله ونعني بالقضايا الكلية اعلم ان المركب التام المحتمل للصدق والكذب يسمى من حيث اشتماله

١٠

يعني انه لو اجرى الكلام المذكور على اطلاقه يلزم التسلسل والقرينة العقلية دالة على تقييده اي بان في ذلك الاشتراط فيما سبق فيه اجتهاد ارا بحيث يصل الى مرتبة الاجماع سواء كانت تلك الارا متفقة او مختلفة ويكون الرأي الذي ذكره مقبول قد ادى اليه رأي مجتهد من تلك الارا بقرينة قوله ليحترز عن مخالفة الاجماع فاندفع ما قيل في ذلك الاشتراط ثم فيما سبق فيه اجتهاد ارا اذ لم يصل الى مرتبة الاجماع او يجوز الاجتهاد على خلاف الآراء الغير الواصلة الى مرتبة الاجماع وما قيل ايضا ان في ترك الاشتراط غير كاف في الاحتراز عن مخالفة الاجماع اذ يجوز ان ينعقد رأي مجتهد ثم ينعقد اجماع على خلافه ثم يقع قياس موافق للرأي الاول فيوجد الشرط المذكور مع عدم صحة القياس لمخالفة الاجماع

على الحكم قضية ومن حيث احتماله الصدق والكذب خبرا ومن حيث افادته الحكم اخبارا ومن حيث كونه جزءا من الدليل مقدمة ومن حيث يطلب بالدليل مطلوبا ومن حيث يحصل من الدليل نتيجة ومن حيث يقع في العلم ويسال عنه مسئلة فالذات واحدة واختلاف العبارات باختلاف الاعتبارات والمحكوم عليه في القضية يسمى موضوعا والمحكوم به محمولا وموضوع المطلوب يسمى اصغر ومحموله اكبر والدليل يتالف لا محالة عن مقدمتين تشتمل احديهما على الاصغر وتسمى الصغرى والاخرى على الاكبر وتسمى الكبرى وكلتاهما تشتمل على امر متكرر فيهما يسمى الاوسط فان كان محمولا في الصغرى موضوعا في الكبرى يسمى الدليل بهذا الاعتبار الشكل الاول او بالعكس ويسمى الشكل الرابع او محمولا فيهما ويسمى الشكل الثاني او موضوعا فيهما ويسمى الشكل الثالث مثاله اذا قلنا الحج واجب لانه مامور الشارع وكل ما هو مامور الشارع فهو واجب فالحج الاصغر والواجب الاكبر والمامور الاوسط وقولنا الحج مامور الشارع هي الصغرى وقولنا كل ما هو مامور الشارع فهو واجب هي الكبرى والدليل المذكور من الشكل الاول فالقواعد التي يتوصل بها الى الفقه هي القضايا الكلية التي تقع كبرى لصغرى سهلة الحصول عند الاستدلال على مسايل الفقه بالشكل الاول كما في المثال المذكور وضم القواعد الكلية الى الصغرى السهلة الحصول ليخرج المطلوب المنتهي من القوة الى الفعل هو معنى التوصل بها الى الفقه لكن تحصيل القواعد الكلية يتوقف على البحث عن احوال الادلة والاحكام وبيان شرايطها وقيودها المعتبرة في القواعد الكلية فالمباحث المتعلقة بذلك هي من مطالب اصول الفقه وتندرج كلها تحت العلم بالقواعد على ما شرحه المص بما لا مزيد عليه

قوله ويكون القياس قد ادى اليه رأي مجتهد يعني يشترط ذلك فيما سبق فيه اجتهاد ذو آراء ليحترز عن مخالفة الاجماع اما في الم يسبق في المسئلة اجتهاد او سبق اجتهاد مجتهد واحد فقط فلا خفاء في جواز الاجتهاد على خلافه

قوله ولا يبعد ان يقال الظاهر انه بعيد لم يذهب اليه احد والمتعرضون لمباحث التقليد في كتبهم مصرحون بان البحث عنه انما وقع من جهة كونه في مقابلة الاجتهاد ولا ابتنال الى الفقه لان المقلد يتوصل بقواعد الى مسايل الفقه الذي هو العلم بالاحكام عن ادلتها الاربعة لان علمه بها ليس عن الادلة الاربعة

قوله يبحث في هذا العلم عن الادلة والاحكام يعني عن احوالها على حذف المضاف اذ لا يبحث في العلم عن نفس الموضوع بل عن احواله وعوارضه الا ان حذف هذا المضاف شايع في عبارة القوم

قوله فموضوع هذا العلم المراد بموضوع العلم ما يبحث في العلم عن اعراضه الذاتية والمراد بالعرض هاهنا المحمول على الشيء الخارج عنه وبالعرض الذاتي ما يكون منشاؤه الذات بان يلحق الشيء لذاته كالادراك للانسان او بواسطة امر مساو له كالضحك للانسان بواسطة التعجب او بواسطة امر اعم منه داخل فيه كالتحرك للانسان بواسطة كونه حيوانا والمراد بالبحث عن الاعراض الذاتية حملها على موضوع العلم كقولنا

٦

الكتاب يثبت الحكم قطعا او على انواعه كقولنا الامر يفيد الوجوب او على اعراضه الذاتية كقولنا العام يفيد القطع
او على انواع اعراضه الذاتية كقولنا العام الذي خص منه البعض يفيد الظن وجميع مباحث اصول الفقه راجعة
الى اثبات اعراض ذاتية للادلة والاحكام من حيث اثبات الادلة للاحكام وثبوت الاحكام بالادلة بمعنى ان
جميع محمولات مسائل الفن هو الاثبات والثبوت وماله نفع ودخل في ذلك فيكون موضوعه الادلة
والاحكام من حيث اثبات الادلة للاحكام وثبوت الاحكام بالادلة فان قلت فما بالهم يجعلون
من مسائل الاصول اثبات الاجماع والقياس للاحكام ولا يجعلون منها اثبات الكتاب والسنة لذلك
قلت لان المقصود بالنظر في الفن هي المكتسبات المفتقرة الى الدليل وكون الكتاب والسنة حجة
بمنزلة البديهي في نظر الاصولي لتقرره في الكلام وشهرته بين الانام بخلاف الاجماع والقياس ولهذا
تعرضوا لما التبس اثباته للحكم تبينا كالقراءة الشاذة وخبر الواحد **قوله** واما الذاتية
يعني العوارض الذاتية التي لا يبحثون ببحوثنا عنها في هذا العلم ولا دخل لها في كون ما هي مبحوث عنها
من القسمين يعني قسمي العوارض التي للادلة والعوارض التي للاحكام وذلك كالامكان والقدم والحدوث
والبساطة والتركيب وكون الدليل جملة اسمية او فعلية ثلاثية معرفة او نكرة تامة او ناقصة معربة او مبنية
الى غير ذلك مما لا دخل له في الاثبات والثبوت فلا يبحث عنها في الاصول وهذا كما ان النجار ينظر في
الخشب من جهة صلابته ورخاوته ودقته وغلظه واعوجاجه واستقامته ونحو ذلك مما يتعلق بصنعته
لا من جهة امكانه وحدوثه وتركيبه وبساطته ونحو ذلك **قوله** ان تذكر مباحث الحكم بعد مباحث
الادلة لان الدليل مقدم بالذات والبحث عنه اتم في فن الاصول **قوله** كما ان موضوع المنطق
التصورات والتصديقات لانه يبحث فيه عن احوال التصور من حيث انه حد او رسم فيوصل الى تصور
ومن حيث انه جنس او فصل او خاصة فيركب منها حد او رسم وعن احوال التصديق من حيث انه
حجة توصل الى تصديق ومن حيث انه قضية وعكس قضية ونقيض قضية تتولف منها حجة وبالجملة
جميع مباحثه راجعة الى الايصال وماله دخل فيه وقد يقع البحث عن احوال التصور الموصل اليه
بانه ان كان بسيطا لا يحد وان كان مركبا من الجنس والفصل يحد وان كان له خاصة لازمة بينة
يرسم والا فلا ويمكن ان يجعل ذلك راجعا الى البحث عن احوال التصور الموصل بان يقال انما
انما يحد يوصل الى المركب دون البسيط فيكون من المسائل **قوله** لكن الصحيح وذهب صاحب الاحكام
الى ان موضوع اصول الفقه هو الادلة الاربعة ولا يبحث فيه عن احوال الاحكام بل انما تحتاج
الى تصورها ليتمكن من اثباتها ونفيها لكن الصحيح ان موضوعه الادلة والاحكام لانا رجعنا
الادلة بالتقسيم الى الاربعة والاحكام الى الخمسة ونظرنا في المباحث المتعلقة بكيفية اثبات
الادلة للاحكام اجمالا فوجدنا بعضها راجعة الى احوال الادلة وبعضها الى الاحكام كما ذكر

مباحث

المه في تحصيل الفقه الكلية التي يتوصل بها الى الفقه فجعل احدهما من المقاصد والاخر من اللواحق تحكم غاية
ما في الباب ان مباحث الادلة اكثر واتم لكنه لا يقتضي الاصالة والاستقلال **قوله** ان اريد بالحكم
هذا الكلام لا حاصل له لان الادلة الشرعية معرفات وامارات ولو سلم انها علل حقيقية فلا معنى للدليل
الا ما يفيد العلم بثبوت الشيء او انتفائه غاية ما في الباب ان العلم يؤخذ بمعنى الادراك الجازم او الراجح
ليعم القطعي والظني فيصح في جميع الادلة وهذا الاتحاد يتقدم الحكم وحدوثه وقد اضطرب في ذلك
اخر كلامه وليس معنى الدليل ما يفيد نفس الثبوت كما هو شان العلل الخارجية وان جعلنا الحكم حاكما
على ما يشعر به كلامه **قوله** واعلم ان في تلك مباحث في الموضوع اوردها مخالفا لجمهور المحققين
يتعجب منها الناظر فيها الواقف على كلام القوم في هذا المقام الاول ان اطلاق القول بجواز تعدد
الموضوع وان كان فوق الاثنين غير صحيح بل التحقيق ان المبحوث عنه في العلم اما ان يكون اضافة بين
شيئين اولا وعلى الاول اما ان يكون العوارض التي لها دخل في المبحوث عنه بعضها باشياء غير احد
المضافين وبعضها باشياء غير المضاف الاخر اولا فان كان كذلك فموضوع العلم كلا المضافين كما وقع
البحث في الاصول عن اثبات الادلة للاحكام والاحوال التي لها دخل في ذلك بعضها ناشئ عن الدليل
كالعموم والاشتراك والتواتر وبعضها عن الحكم ككونها عبادة او عقوبة فموضوعه الادلة والاحكام
جميعا واما اذا لم يكن المبحوث عنه اضافة كما في الفقه الباحث عن وجوب فعل المكلف وحرمته وغير ذلك
او كان اضافة لكن لا دخل للاحوال الناشئة عن احد المضافين في المبحوث عنه كما في المنطق الباحث
عن ايصال تصور او تصديق ولا دخل لاحوال التصور والتصديق الموصل اليه في ذلك على ما قررنا
فيما سبق فالموضوع لا يكون الا واحدا الان اختلاف الموضوع يوجب اختلاف المسائل الموجب
لاختلاف العلم ضرورة ان العلم انما يختلف باختلاف المعلومات وهي المسائل وفيه نظر لانه
ان اريد باختلاف المسائل مجرد تكثرها فلا نسلم انه يوجب اختلاف العلم وظاهر ان مسائل العلم
الواحد كثيرة في الغاية وان اريد عدم تناسبها فلا نسلم ان مجرد تكثر الموضوعات يوجب ذلك وانما
يلزم ذلك لو لم تكن الموضوعات الكثيرة متناسبة والقوم صرحوا بان الاشياء الكثيرة
انما تكون موضوعا لعلم واحد بشرط تناسبها في وجه التناسب اشتراكهما في ذاتي كالخط والسطح
والجسم التعليمي للهندسة فانها تتشارك في جنسها وهو المقدار اعني الكم المتصل القار الذات
او في عرضي كبدن الانسان واجزائه والاغذية والادوية والاركان والامزجة وغير ذلك اذا
جعلت موضوعات الطب فانها تتشارك في كونها منسوبة الى الصحة التي هي الغاية في ذلك العلم
فعلم انهم لم يهملوا رعاية معنى يوجب الوحدة وان ليس لاحد ان يصطلح على ان الفقه والهندسة
علم واحد موضوعه فعل المكلف والمقدار ثم انه فيما اورد من المثالين مناقض نفسه لان موضوع

الاصول اشياء كثيرة له محمولات مسائله ليست اعراضا ذاتية لمفهوم الدليل بل للكتاب والسنة والاجماع
والقياس على انواعه او التشارك بين اثنين او اكثر وكذا بين التصور والتصديق في المنطق قوله
ومنها انه قد تذكر الحيثية البحث الثاني في تحقيق الحيثية المذكورة في الموضوع حيث يقال موضوع هذا العلم
هو ذلك الشيء من حيث كذا او لفظ حيث موضوع للمكان استعير لجهة الشيء واعتباره يقال الموجود من حيث
انه موجود اي من هذه الجهة وبهذا الاعتبار والحيثية المذكورة في الموضوع قد لا تكون من الاعراض
المبحوث عنها في العلم كقولهم موضوع العلم الالهي الباحث عن احوال الموجودات المجردة هو الموجود
من حيث انه موجود بمعنى انه يبحث عن العوارض التي تلحق للموجود من حيث انه موجود لا من حيث انه
جوهر او عرض جسم او مجرد وذلك كالعلية والمعلولية والوجوب والامكان والقدم والحدوث ونحو
ذلك ولا يبحث فيه عن حيثية الوجود لانه لا معنى لاثباتها للموجود وقد يكون من الاعراض المبحوث عنها
في العلم كقولهم موضوع الطب بدن الانسان من حيث يصح ويمرض وموضوع الطبيعي الجسم من حيث يتحرك
ويسكن والصحة والمرض من الاعراض المبحوث عنها في الطب وكذا الحركة في الطبيعي فذهب المص الى ان الحيثية
في القسم الاول جزء من الموضوع وفي الثاني بيان للاعراض الذاتية المبحوث عنها في العلم لانه لو كانت جزءا
من الموضوع كما في القسم الاول لما صح ان يبحث عنها في العلم وتجعل من محمولات مسائله اذ لا يبحث في
العلم عن اجزاء الموضوع بل عن اعراضه الذاتية ولقائل ان يقول لا نم انها في الاول جزء من الموضوع
بل قيد لموضوعيته بمعنى ان البحث يكون عن العوارض التي تلحقه من تلك الحيثية وبذلك الاعتبار وعلى هذا
لو جعلنا الحيثية في القسم الثاني ايضا قيدا للموضوع على ما هو ظاهر كلام القوم لا بيانا للاعراض
الذاتية على ما ذهب اليه المص لم يكن البحث عنها في العلم بحثا عن اجزاء الموضوع ولم يلزمنا ما لزم المص
من تشارك العلمين في موضوع واحد بالذات وبالاعتبار نعم يرد الاشكال المشهور وهو انه يجب ان
لا تكون الحيثية من الاعراض المبحوث عنها في العلم ضرورة انها ليست مما يعرض للموضوع من جهة نفسها
واللازم تقدم الشيء على نفسه ضرورة ان ما به يعرض الشيء للشيء لا بد وان يتقدم على العارض مثلا ليس
الصحة والمرض مما يعرض لبدن الانسان من حيث يصح ويمرض ولا الحركة والسكون مما يعرض للجسم
حيث يتحرك ويسكن والمشهور في جوابه ان المراد من حيث امكان الصحة والمرض او الحركة والسكون وسنعدله
لذلك وهذا ليس من الاعراض المبحوث عنها في العلم والتحقيق ان الموضوع لما كان عبارة عن المبحوث في العلم
عن اعراضه الذاتية قيد بالحيثية على معنى ان البحث عن الاعراض يكون باعتبار الحيثية وبالنظر اليها
اي يلاحظ في جميع المباحث هذا المعنى الكلي لا على معنى ان جميع العوارض المبحوث عنها يكون لحوقها
للموضوع بواسطة هذه الحيثية البتة قوله ومنها ان المشهور البحث الثالث في جواز تشارك
العلوم المختلفة في موضوع واحد بالذات وبالاعتبار فكلام خالف القوم في جواز تعدد الموضوع

لعلم واحد كذلك خالفهم في امتناع اتحاد الموضوع لعلوم متعددة ولقد حق جوازه بل وقوعه اما الجواز فلانه يصح
ان يكون لشيء واحد اعراض ذاتية متنوعة اي مختلفة بالنوع يبحث في علم عن بعض انواعها وفي علم آخر عن
بعض آخر فيتمايز العلمان بالاعراض المبحوث عنها وان اتحد الموضوع وذلك لان اتحاد العلم او اختلافه
انما هو بحسب المعلومات اعني المسائل وكما تتحد المسائل باتحاد موضوعاتها بان يرجع الجميع الى موضوع
العلم وتختلف باختلافها كذلك تتحد باتحاد محمولاتها بان يرجع الجميع الى نوع من الاعراض الذاتية للموضوع
وتختلف باختلافها فكما اعتبر اختلاف العلوم باختلاف الموضوعات يجوز ان يعتبر باختلاف المحمولات
بان يؤخذ موضوع واحد بالذات وبالاعتبار ويجعل البحث عن بعض اعراضه الذاتية علما وعن بعض آخر
علما آخر فيكونان علمين متشاركين في الموضوع متمايزين بالمحمول واما الوقوع فلانهم جعلوا اجسام العالم
وهي البسائط موضوع علم الهيئة من حيث الشكل وموضوع علم السماء والعالم من حيث الطبيعة والحيثية
فيهما بيان للاعراض الذاتية المبحوث عنها لا جزء الموضوع والا لما وقع البحث عنها في العلمين فموضوع كل منهما
اجسام العالم على الاطلاق الا ان البحث في الهيئة عن اشكالها وفي السماء والعالم عن طبائعها فهما علمان
مختلفان باختلاف محمولات المسائل مع اتحاد الموضوع وعلم السماء والعالم علم تعرف فيه احوال الاجسام
التي هي اركان العالم وهي السموات وما فيها والعناصر الاربعة طبائعها وحركاتها ومواضعها وتعرف
الحكمة في صنعها وتنضيدها وهو من اقسام العلم الطبيعي الباحث عن احوال الاجسام من حيث التغير وموضوعه
الجسم المحسوس من حيث انه معرض للتغير في الاحوال والثبات فيها ويبحث فيه عما يعرض له من حيث هو كذلك
كذا ذكره ابو علي والحق ان الحيثية في الطبيعي مبحوث عنها وقد صرح بانها قيد العروض وههنا نظر
اما اولا فلان هذا مبني على ما ذكر من كون الحيثية تارة جزءا من الموضوع واخرى بيانا للمبحوث عنها
وقد عرفت ما فيه واما ثانيا فلانهم لما حاولوا معرفة احوال اعيان الموجودات وضعوا الحقائق انواعا
واجناسا وبحثوا عما احاطوا به من اعراضه الذاتية فحصل لهم مسائل كثيرة متحدة في كونها بحثا عن
احوال ذلك الموضوع وان اختلفت محمولاتها فجعلوها بهذا الاعتبار علما واحدا يفرد بالتدوين
والتسمية وجوزوا لكل احد ان يضيف اليه ما يطلع عليه من احوال ذلك الموضوع فان المعتبر في العلم
هو البحث عن جميع ما يحيط به الطاقة الانسانية من الاعراض الذاتية للموضوع فلا معنى للعلم الواحد
الا ان يوضع شيء او اشياء متناسبة فيبحث عن جميع عوارضه الذاتية ويطلبها ولا معنى
لتمايز العلوم الا ان هذا ينظر في احوال شيء وآخر في احوال شيء آخر مغاير له بالذات او بالاعتبار بان يؤخذ
في احد العلمين مطلقا وفي الآخر مقيدا او يؤخذ في كل منهما مقيدا بقيد آخر وتلك الاحوال المجهولة
مطلوبة والموضوع معلوم بين الوجه فيهما لصالح سببا للتمايز واما ثالثا فلانه ما من علم
الا ويشتمل موضوعه على اعراض ذاتية متنوعة فلكل احد ان يجعله علوما متعددة بهذا الاعتبار

مثلا لجعل البحث عن فعل المكلف من حيث الوجوب علما ومن حيث الحرمة علما آخر الى غير ذلك فيكون الفقه علوما متعددة موضوعها فعل المكلف فلا ينضبط الانحاد والاختلاف وتحقيق هذه المباحث في كتاب البرهان من منطق الشفاء **قوله** وانما قلنا استدل على ثبوت الاعراض الذاتية المتنوعة لشيء واحد بان الواحد الحقيقي الذي لا كثرة في ذاته بوجه من الوجوه يتصف بصفات كثيرة وان كان بعضها حقيقيا كالقدرة وبعضها اضافيا كالخلق وبعضها سلبيا كالتجرد عن المادة والمتصف بصفات كثيرة متصف باعراض ذاتية متنوعة ضرورة انه لا شيء من تلك الصفات لاحقا له لجزئه لعدم الجزء له ولا لمباين لامتناع احتياج الواحد الحقيقي في صفاته الى امر منفصل وكان ينبغي ان يتعرض لهذا ايضا وتحقيقه ان يكون كل منها لصفة اخرى فيلزم التسلسل في المبادي اعني الصفات التي كل منها مبدا لصفة اخرى وهو محال بالبرهان المذكور في الكلام او يكون بعضها لذاته فيثبت عرض ذاتي وتحقيقه فالبعض الآخر لا يجوز ان يكون لجزئه كما مر فهو اما لذاته فيثبت عرض ذاتي آخر وهو المطلوب او لغيره ولا يجوز ان يكون الغير مباينا لما مر بل يكون صفة من صفاته ولا بد ان ينتهي الى ما يكون لذاته والا لزم التسلسل في المبادي كما فان **قيل** يجوز ان ينتهي الى العرض الذاتي الاول فلا يلزم تعدد الاعراض الذاتية ولو سلم فاللازم تعددها وهو غير مطلوب والمطلوب تنوعها وهو غير لازم **قلنا** اللاحق بواسطة العرض الذاتي للاول ايضا عرض ذاتي فيلزم التعدد والصفات المتعددة في محل واحد متنوعة لا محالة ضرورة ان اختلاف اشخاص نوع واحد من الصفات انما هو باختلاف المحال **قوله** ولانه يلزم استكماله بغيره عطف على مضمون الكلام السابق اي وان كان لغيره فهو باطل لانه يلزم استكمال الواحد الحقيقي في صفاته بالغير وهو محال لانه يوجب النقصان في ذاته والاحتياج في كمالاته **وفيه نظر** لانه ان اريد الاستكمال بالامر المنفصل فظاهر انه غير لازم لجواز ان يكون لحوق البعض الآخر لصفة وان اريد اعم من المنفصل والصفة فلا نم ان احتياج بعض الصفات الى البعض يوجب النقصان في الذات كيف والخلق يتوقف على العلم والقدرة والارادة ويمكن ان يجعل هذا مخصصا بان يكون الغير منفصلا وما سبق مخصصا بكونه غير منفصل فيتم بمجموعهما المطلوب اعني اثبات عرض ذاتي آخر **قوله** فيقع تفريع على قوله فيبحث عن كذا وكذا يعني لما بان البحث في هذا الفن انما هو عن احوال الادلة والاحكام فيقع الكتاب اي مقاصده على قسمين والابحاث التي في التعريف والموضوع ايضا من الكتاب مع انه خارج عن القسمين لكونه غير داخل في المقاصد والقسم الاول مرتب على اربعة اركان في الادلة الاربعة الكتاب ثم السنة ثم الاجماع ثم القياس تقديما للاقدم بالذات والشرف واما باب الترجيح والاجتهاد فكانه جعلها تتمة وتذنيبا لركن القياس **قوله الركن الاول في الكتاب** وهو في اللغة اسم للمكتوب غلب في عرف الشرع على كتاب الله تعالى المثبت في المصاحف كما غلب في عرف اهل العربية على كتاب سيبويه والقرآن في اللغة مصدر بمعنى القراءة غلب في العرف العام على المجموع المعين من كلام

الله تعالى المقروء على السنة العباد وهو في هذا المعنى اشهر من لفظ الكتاب واظهر فلهذا جعل تفسيرا له حيث قيل الكتاب هو القرآن المنزل على الرسول المكتوب في المصاحف المنقول الينا نقلا متواترا بلا شبهة على ان القرآن تفسير للكتاب وباقي الكلام تعريف للقرآن وتمييز له عما يشتبه به لان المجموع تعريف للكتاب لئلا يلزم ذكر المحدود في الحد ولان القرآن مصدر بمعنى المقروء ليشمل كلام الله تعالى وغيره على ما توهم البعض لانه مخالف للعرف لبعده عن الفهم وان كان صحيحا في اللغة والمشايخ وان كانوا انما يقصدون في ذلك الا انه لا وجه لحمل كلامهم عليه مع ظهور المعنى الصحيح المقبول عند الكل فلازالة هذا الوهم صرح المصنف بحرف التفسير فقال اي القرآن وهو ما نقل الينا بين دفتي المصاحف تواترا ثم كل من الكتاب والقرآن يطلق عند الاصوليين على المجموع وعلى كل جزء منه لانهم انما يبحثون عنه من حيث انه دليل على الحكم وذلك آية آية لا مجموع القرآن فاحتاجوا الى تحصيل صفات مشتركة بين الكل والجزء مختصة بهما ككونه معجزا منزلا على الرسول مكتوبا في المصاحف منقولا بالتواتر فاعتبر في تعريف بعضهم جميع الصفات لزيادة التوضيح وبعضهم الانزال والاعجاز لان الكتابة والنقل ليسا من اللوازم لتحقق القرآن بدونهما في زمن النبي عليه السلام وبعضهم الانزال والكتابة والنقل لان المقصود تعريف القرآن لمن لم يشاهد الوحي ولم يدرك زمن النبوة وهم انما يعرفونه بالنقل والكتابة في المصاحف ولا ينفك عنهما في زمانهم فهما بالنسبة اليهم من ابين اللوازم واوضحها دلالة على المقصود بخلاف الاعجاز فانه ليس من اللوازم البينة ولا الشاملة لكل جزء اذ المعجز هو السورة او مقدارها اخذا من قوله تعالى فأتوا بسورة من مثله والمصنف اقتصر على ذكر النقل في المصاحف تواترا لحصول الاحتراز بذلك عن جميع ما عدا القرآن لان سائر الكتب السماوية وغيرها والاحاديث الالهية او النبوية ومنسوخ التلاوة لم ينقل شيء منها بين دفتي المصحف لانه اسم لهذا المعهود المعلوم عند الناس حتى الصبيان والقراءة الشاذة لم ينقل بطريق التواتر بل بطريق الآحاد كما افتض بمصحف ابي او بالشهرة كما افتض بمصحف ابن مسعود فلا حاجة الى ذكر الانزال والاعجاز ولا الى تأكيد التواتر بقولهم بلا شبهة لحصول المط بدونها واما التسمية فالمشهور من مذهب ابي حنيفة على ما ذكر في كثير من كتب المتقدمين انها ليست من القرآن الا انها بعض آية من سورة النمل وان قولهم بلا شبهة احتراز عنها الا ان المتأخرين ذهبوا الى ان الصحيح من المذهب انها في اوائل السور آية من القرآن انزلت للفصل بين السور بدليل انها كتبت في المصاحف بخط القرآن من غير انكار من السلف وعدم جواز الصلوة بها انما هو للشبهة في كونها آية تامة وجواز تلاوتها للجنب والحائض انما هو على قصد التيمن والتبرك كما اذا قال الحمد لله رب العالمين على قصد الشكر دون التلاوة وعدم تكفير منكر كونها من القرآن في غير سورة النمل انما هو لقوة شبهته في ذلك بحيث تخرج كونها من القرآن من حد الوضوح الى حد الاشكال ومثل هذا يمنع التكفير فان **قيل** لعل ما اختاره المتأخرون مال بينه اختلاف بين

هذه مسئلة مشهورة ذكروا ان لي فيها اشكالا وهو ان التسمية عند قراءتها على قصد الدعاء قرآن ام لا فان كانت قرآنا فلا يجوز قرائتها للجنب والحائض لقولهم لا يقرأ الجنب والحائض شيئا من القرآن وان لم يكن فلا معنى لقولهم على قصد الدعاء ولان ما كان قرآنا في الشرع لا يتغير بقصد العبد لانه يقرؤه على وجه يؤدي الى تغيير الشرع باطل كالقراءة اطلقها في مرض موته بقصد الفرار انها من البراءة او اعني بشرط عدم الولاء

القرينتين قلت هي عندات فيه مائة وثلث عشر آية من السور كما ان قوله تع فبأي آلاء ربكما تكذبان علىٰ
آيات من سورة الرحمن وعند الحنفية آية واحدة من القران كررت للفصل والتبرك وليست بآية من شيء
من السور وجاز تكريرها في اوائل السور لانها نزلت لذلك وتلت كذلك بخلاف من اخذ يلحق
بالمصحف آية مكررة مثل ان يكتب في اول كل سورة الحمد لله رب العالمين فانه يعد زنديقا او مجنونا فيلغى
ما هو المناسب لغرض الاصولي يكون المراد بما نقل بين دفتي المصاحف هو ما يشمل الكل والبعض الا انه ان
أبقي على عمومه تدخل فيه الحرف او الكلمة من القران ولا يسمى قرانا في عرف الشرع وان خص بالكلام التام
خرج بعض ما ليس بكلام تام مع انه يسمى قرانا وتحرم مسه على المحدث وتلاوته على الجنب وعلى ما دل
عليه سياق كلام المص المراد بما نقل مجموع ما نقل لانه جعله تعريفا للمجموع الشخصي لا للمعنى الكلي فلا
يرد عليه شيء الا انه لا يناسب غرض الاصولي فان قيل فالكتاب بالمعنى الثاني هل يصح تعريفه
بالقران قلت نعم على ان يكون القران ايضا حقيقة في البعض كما هو حقيقة في الكل فان قيل فيلزم
عموم المشترك قلت ليس معنى كونه حقيقة في البعض كما انه حقيقة في الكل انه موضوع للبعض خاصة
كما انه موضوع للكل خاصة حتى يكون حمله على الكل والبعض من عموم المشترك بل هو موضوع لما يكثر
ونارة لما يتم الكل والبعض اعني الكلام المنقول في المصحف تواترا فيكون حقيقة في الكل والبعض
باعتبار وضع واحد ولا يكون من عموم المشترك في شيء **قوله** فان اتمام الجواب متوقف على
هذا يعني ان جعل التعريف المذكور تفسيرا للفظ الكتاب والقران وتمييزا لما عن سائر الكتب او الكلام
الازلي يجوز في معرفة المصحف الكتابة بالعرف او كلام الشارع ونحو ذلك ولا يلزم الدور وان جعل تعريفا
لماهية الكتاب او القران فلا بد من معرفة ماهية المصحف وهي موقوفة على معرفة ماهية القران ضرورة
انه لا معنى له الا ما كتب فيه القران فيلزم الدور لا يقال فالدور انما يلزم لو جعل تعريفا لماهية
القران دون الكتاب لانا نقول ماهية الكتاب هي بعينها ماهية القران لما مر من انهما اسمان لشيء
واحد فتوقف المصحف على ماهية القران يوقفه على ماهية الكتاب وبهذا يظهر ان تفسير المصحف
بما جمع فيه الوحي المتلو لا يدفع الدور لانه ايضا موقوف الكتاب والقران فالمص صرح بانه ليس تعريفا
للماهية سواء عرف به الكتاب او القران اشارة الى انه لا فرق في لزوم الدور بين الصورتين
ثم قال وانما يلزم الدور ان اريد تعريف ماهية القران اشارة الى ان ماهية الكتاب هي ماهية
القران فذكر احدهما مغن عن ذكر الاخر فان قيل تفسير المصحف بما جمع فيه الصحايف مطلقا
على ما هو موضوع اللغة ويخرج منسوخ التلاوة عن التعريف بقيد التواتر فلا دور قلنا عدول
عن الظاهر الى الخفي وعن الحقيقة الى المجاز العرفي فلا يحسن في التعريفات فان قيل قول الاصولي
انما هو للمفهوم الكلي الصادق على المجموع وعلى كل بعض ومعرفة المصحف انما تتوقف على القران

بمعنى المجموع الشخصي وهو معلوم معهود بين الناس يحفظونه ويتدارسونه لا يشتبه عليهم فلا دور قلنا نعم الا
ان مبنى كلام المص على ان التعريف للمجموع الشخصي دون المفهوم الكلي **قوله** بل تشخيصه اعني تمييزه كخواصه
فان كلمة اي يطلب بها تمييز الشيء بالحقيقة شخصا كان او غيره **قوله** يطلق على الكلام الازلي كما في
قوله عم القران كلام الله تع غير مخلوق الحديث وهي صفة قديمة منافية للسكوت والآفة ليست من جنس
الحروف والاصوات لا تختلف الى الامر والنهي والاخبار ولا يتعلق بالماضي والحال والاستقبال الا
بحسب التعلقات والاضافات كالعلم والقدرة وهذا الكلام اللفظي الحادث المؤلف من الاصوات
والحروف القائمة بمحالها يسمى كلام الله تع والقران على معنى انه عبارة عن ذلك المعنى القديم الا ان
الاحكام لما كانت في نظر الاصولي منوطة بالكلام اللفظي دون الازلي جعل القران اسما له واعتبر
في تعريفه ما يميزه عن المعنى القديم لا يقال التمييز يحصل بمجرد ذكر النقل فلا حاجة الى باقي القيود لانا
نقول التعريف وان كان للتمييز لا بد وان يساوي المعرف فذكر باقي القيود ليحصل المساواة
قوله على ان الشخصي لا يحد لان معرفته لا تحصل الا بتعيين مشخصاته بالاشارة ونحوها كالتعبير
عنه باسمه العلم والحد لا يفيد ذلك لان غايته الحد التام وهو انما يشتمل على مقومات الشيء دون مشخصاته
ولقائل ان يقول الشخص مركب اعتباري هو مجموع الماهية والتشخص فلم لا يجوز ان يحد بما يفيد
معرفة الامرين لا يقال تعريف المركب الاعتباري لفظي والكلام في الحد الحقيقي لانا نقول
لو سلم ذلك فمجموع القران مركب اعتباري البتة فتح لا حاجة الى سائر المقدمات والى ما ذكره تحقيقه
من التكلفات وقد يقال ان المقصود تعريف الشخص على مقومات الماهية لم يختص بالشخص فلم يفد
التمييز الذي هو اقل مراتب التعريف وان ذكر معها الوصفيات ايضا لم يجب دوام صدقها لامكان
زوالها فلا يكون حدا وفيه نظر لجواز ان يذكر معها الوصفيات المتخصصة وعند زوالها يزول المحدود
ايضا اعني ذلك الشخص فلا يضر عدم صدق الحد بل يجب والحق ان الشخص يمكن بما يفيد امتيازه
عن جميع ما عداه بحسب الوجود لا بما يفيد تعينه وتشخصه بحيث لا يمكن اشتراكه بين كثيرين بحسب العقل
فان ذلك انما يحصل بالاشارة لا غير **قوله** على انا لا نحد هذا وهو ان القران عبارة عن هذا المؤلف
المخصوص الذي لا يختلف باختلاف المتلفظين للقطع بان ما يقرؤه كل واحد منا هو القران المنزل
على النبي عم بلسان جبرئيل عم ولو كان عبارة عن ذلك المتشخص القائم بلسان جبرئيل لكان هذا
مماثلا له لا عينه ضرورة ان الاعراض تتشخص بمحالها فتتعدد بتعدد المحال وكذا الكلام في كل
كتاب او شعر ينسب الى احد فانه اسم لذلك المؤلف المخصوص سواء قرأه زيد او عمرو او
غيرهما واذا تحققت فالعلوم ايضا من هذا القبيل مثلا النحو عبارة عن القواعد المخصوصة سواء
علمها زيد او عمرو فالمعتبر في جميع ذلك هو الوحدة في غير المحال فعلى هذا التقدير النحو هو ان

القران ليس اسما للشخص الحقيقي القائم بلسان جبرئيل خاصة بكون لقوله على ان الشخص لا يحد تاويلان احدهما
ان الشخص الحقيقي لا يقبل الحد لانه لا يمكن معرفته الا بالاشارة ونحوها فكذا القران لا يقبل الحد لانه لا يمكن
معرفة حقيقته الا بان يقرأ من اوله الى آخره ويقال هو هذه الكلمات بهذا الترتيب وثانيهما ان يكون اصطلاحا
على تسمية مثل هذا المؤلف الذي لا يتعدد الا بتعدد المحال شخصيا ويحكم بانه لا يقبل الحد لامتناع معرفة
حقيقته الا بالاشارة اليه والقراءة من اوله الى آخره ولا يخفى ان الكلام في التعريف الحقيقي واما لو
قصد التمييز فهو ممكن بان يقال القران هو المجموع المنقول بين دفتي المصاحف تواترا كما يقال
الكشاف هو الكتاب الذي صنفه جار الله في تفسير القران والنحو علم يبحث فيه عن احوال الكلم اعرابا وبناء
قوله فان الاعراض تنتهي اي تبلغ بواسطة المشخصات حدا لا يمكن تعددها الا بتعدد المحال
كقول امرء القيس قفا نبك من ذكرى حبيب ومنزل الى آخر القصيدة فانه بواسطة تشخصاته
من التأليف المخصوص بين الحروف والكلمات والابيات والهيئة الحاصلة بالحركات والسكنات يبلغ
حدا لا يمكن تعدده الا بتعدد اللافظ حتى لو انضاف اليه تشخص اللافظ ايضا يصير شخصا حقيقيا
لا يتعدد اصلا فالمراد اصطلح على تسمية مثل هذا المؤلف شخصيا قبل ان ينضاف اليه تشخص المحل
ويصير شخصا حقيقيا قوله وقد عرف ابن الحاجب ظاهر تعريفه للمجموع الشخصي دون المفهوم
الكلي الا ان يقال المراد بسورة من جنسه في البلاغة والفصاحة وعلى التقديرين لزوم الدور
ثم لا تام يتوقف معرفة مفهوم السورة على معرفة القران بل هو بعض مترجم اوله وآخره توقيفا من كلام
منزل قرآنا كان او غيره بدليل سور الانجيل والزبور ولهذا احتاج الى قوله بسورة منه اي من ذلك
الكلام المنزل فافهم قوله وتنويع الحاجة اي بيانا اقسامه واحواله المتعلقة بافادة المعاني
واثبات الاحكام فالكلام في تعريفه خارج عن ذلك والمراد بالابحاث المتعلقة بافادة المعاني ونحوه
تعلق بافادة الاحكام ولم يتبين في علم العربية كالخصوص والعموم والاشتراك ونحو ذلك
لا كالاعراب والبناء والتعريف والتنكير وغير ذلك من مباحث العربية وان تعلقت بافادة المعاني
المراد ما يتعلق بافادة المعنى من تتمة الكتاب وعليه لا انا نقول وكذلك المباحث المؤكدة في
الباب الاول بل الكل ايضا ولهذا قيل كان حقها ان تؤخر عن الكتاب والسنة الآن نظم الكتاب
لما كان متواترا محفوظا كانت مباحث النظم به اليق والصق فذكر عقيبه قوله تما كان القران
يريد ان اللفظ الدال على المعنى بالوضع لا بد له من وضع للمعنى واستعمال فيه ودلالة عليه فتقسيم
اللفظ بالنسبة الى معناه ان كان باعتبار وضعه له فهو الاول وان كان باعتبار استعماله فيه
فهو الثاني وان كان باعتبار دلالته عليه فان اعتبر فيه الظهور والخفاء فهو الثالث والا فهو الرابع
وجعل فخر الاسلام ما في الاقسام اقسام النظم والمعنى وجعل الاقسام الخارجة من التقسيمات

الثلث الاول ما هو صفة اللفظ واما الاقسام الخارجة من التقسيم الرابع فجعلها تارة كالاستدلال بالعبارة
وبالاشارة وبالدلالة وبالاقتضاء وتارة كالاستدلال بالعبارة وبالاشارة والثابت بالدلالة
وبالاقتضاء وتارة الوقوف بعبارة النص واشارته ودلالته واقتضائه وفكر في تفسيرها ما هو
صفة للمعنى كالثابت بالنظم مقصودا او غير مقصود والثابت بمعنى النظم والثابت زيادة على النص
شرطا لصحته فذهب بعضهم الى ان اقسام التقسيم الرابع اقسام للمعنى والبواقي للنظم وبعضهم
الى ان الدلالة والاقتضاء اقسام للمعنى والبواقي للنظم وصرح المص بان جميع اقسام اللفظ بالنسبة
الى المعنى اخذا بالحاصل وميلا الى الضبط فاقسام التقسيم الرابع هو الدال بطريق العبارة ولا
والدلالة والاقتضاء وعدم الالتفات الى العبارات واختلافها من دأب المشايخ وعلى ما ذكره
من تقسيم اللفظ بالنسبة الى المعنى يحمل قولهم اقسام النظم والمعنى كما قالوا القران هو النظم والمعنى
جميعا وارادوا انه النظم الدال على المعنى للقطع بان كونه عربيا مكتوبا في المصاحف منقولا
بالتواتر صفة اللفظ الدال على المعنى لا لمجموع اللفظ والمعنى وكذا الاعجاز يتعلق بالبلاغة
وهي من الصفات الراجعة الى اللفظ باعتبار افادته المعنى فاذا قصدت تادية المعنى بالتراكيب
حدثت اغراض مختلفة تقتضي اعتبار كيفيات وخصوصيات في النظم فان روعيت على ما
ينبغي بقدر الطاقة صار الكلام بليغا فاذا بلغ في ذلك حدا يمتنع معارضته صار معجزا
فالاعجاز صفة النظم باعتبار افادته المعنى لا صفة النظم والمعنى وقد يقال ان معنى القران
نفسه ايضا معجز لان الاطلاع عليه خارج عن طوق البشر كما يقال ان تفسير الفاتحة اوقار من العلم وجوابه
ان هذا ايضا من اعجاز النظم بانه يحتمل من المعاني ما لا يحتمله كلام آخر ومقصود المشايخ من قولهم هو
النظم والمعنى جميعا دفع التوهم الناشئ من قول ابي حنيفة بجواز القراءة بالفارسية في الصلوة
ان القران عنده اسم للمعنى خاصة قوله والمراد من النظم ههنا اللفظ لا يقال النظم على
ما فسره المحققون هو ترتيب الالفاظ مترتبة المعاني متناسقة الدلالات على وفق ما يقتضيه العقل
لا توالي الفاظ في النطق وضم بعضها الى بعض كيف اتفق او هو الالفاظ المترتبة بهذا الاعتبار
حتى لو قيل في قفا نبك من ذكرى حبيب بنك قفا من حبيب ذكرى كان لفظا لا نظما لانا نقول
هو يطلق في هذا المقام على المفرد حيث يقسم الى الخاص والعام والمشترك ونحو ذلك فالمراد به
اللفظ لا غير اللهم الا ان يقال المراد باقسام النظم الاقسام المتعلقة بالنظم بان يقع صفة
لمفرداته والالفاظ الواقعة فيه لا صفة للنظم نفسه كالموصوف بالخاص والعام والمشترك
ونحو ذلك عرفا هو اللفظ دون النظم فان قيل كما ان اللفظ يطلق على الرمي فكذا النظم
على الشعر فينبغي ان يحترز عن اطلاقه قلنا النظم حقيقة في جمع اللؤلؤ في السلك ومنه نظم الشعر

واللفظ حقيقة في الرمي ومنه اللفظ بمعنى التكلم فاوثر النظم رعاية للادب واشارة الى تشبيه الكلمات بالدرر

بل باعتبار المعنى لان مبنى النظم على التوسعة والمعنى هو المقصود لا سيما في حالة المناجاة فرخص

في اسقاط لزوم النظم ورخصة لاسقاط لا تختص بالعذر لكن فيمن لا يتهم بشيء من البدع وقد تكلم

بكلمة او اكثر غير مأولة ولا محتملة للمعاني وقيل من غير اضلال النظم حتى تبطل بقراءة التفسير فيها اتفاقا

وقيل من غير تعمد والا لكان مجنونا فيداوى او زنديقا فيقتل واما الكلام في ان ركن التي

كيف لا يكون لازما فيجيء فان قيل ان كان المعنى قرانا يلزم عدم اعتبار النظم في القران

وعدم صدق الحد اعني المنقول بين دفتي المصحف تواترا عليه وان لم يكن قرانا يلزم عدم فرضية

قراءة القران في الصلوة قلنا اقام العبارة الفارسية مقام النظم المنقول فجعل النظم وعبارة

منقولا في المصاحف تقديرا وان لم يكن تحقيقا او حمل قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القران على

وجوب رعاية المعنى دون اللفظ لدليل لاح له فان قيل فعلى الاول يلزم في الاية الجمع بين الحقيقة

والمجاز لان القران حقيقة في النظم العربي المنقول مجاز في غيره قلنا لا نم بجواز ان يراد الحقيقة

ويثبت الحكم في المجاز بالقياس او دلالة النص نظرا الى ان المعتبر هو المعنى على ما سبق قوله

بغير العربية اشارة الى ان الفارسية وغيرها سواء في ذلك وقيل الخلاف في الفارسية لا غير

قوله حتى لو قرا اية اشارة الى انه لا يجوز الاعتياد والمداومة على القراءة بالفارسية للجنب

والحائض بل للمتطهر ايضا فان قيل المتاخرون على انه يجب بحرمة التلاوة بالفارسية ويحرم

لغير المتطهر مس مصحف كتب بالفارسية فقد جعل النظم غير لازم في ذلك ايضا فلا يصح قوله خاصة

قلت بنى كلامه على راي المتقدمين فانه لا نص عنهم في ذلك والمتاخرون بنوا الامر على الاحتياط

لقيام الركن المقصود اعني المعنى قوله لكن الصحيح انه رجع الى قولهما على ما روى نوح بن ابي

مريم عنه قال فخر الاسلام لانها فارسية تخالف كتاب الله تعالى ظاهرا حيث وصف المنزل بالعربي

وقال ابو اليسر هذه المسئلة مشكلة لا يتضح لاحد ما قاله ابو حنيفة رح وقد صنف الكرخي

فيها تصنيفا طويلا ولم يات بدليل شاف قوله باعتبار وضعه بيان للتقسيمات الاربع

اجمالا وفي لفظ ثم دلالة على ترتبها على الوجه المذكور لان السابق في الاعتبار هو وضع اللفظ

للمعنى ثم استعماله فيه ثم ظهور المعنى وخفاؤه من اللفظ المستعمل هو فيه وبعد ذلك البحث عن كيفية

دلالة اللفظ على المعنى المستعمل هو فيه ظاهرا كان او خفيا وفخر الاسلام قدم التقسيم باعتبار

ظهور المعنى وخفائه عن اللفظ على التقسيم باعتبار استعماله في المعنى نظرا الى ان التصرف في الكلام

نوعان تصرف في اللفظ وتصرف في المعنى والاول مقدم ثم الاستعمال مرتب عليه حتى كانه لوحظ

اولا المعنى ظهورا وخفاء ثم استعمل اللفظ فيه فاللفظ بالنسبة الى المعنى ينقسم بالتقسيم الاول

عند القوم الى الخاص والعام والمشترك والمأول لانه ان دل على معنى واحد فاما على الانفراد وهو الخاص

او على الاشتراك بين الافراد وهو العام وان دل على معان متعددة فان ترجح البعض على الباقي فهو المأول

والا فهو المشترك والمص اسقط المأول عن درجة الاعتبار ولو رجح المشترك وبالتقسيم الثاني الى الحقيقة

والمجاز والصريح والكناية لانه ان استعمل في موضوعه فحقيقة والا فمجاز وكل منهما ان ظهر مراده فصريح

وان استتر فكناية وبالتقسيم الثالث الى الظاهر والنص والمفسر والمحكم والى مقابلاتها لانه ان ظهر

معناه فاما ان يحتمل التاويل او لا فان احتمل فان كان ظهور معناه بمجرد صيغته فهو الظاهر والا

فالنص وان لم يحتمل فان قبل النسخ فهو المفسر وان لم يقبل فهو المحكم وان خفي معناه فاما ان يكون خفاؤه

لغير الصيغة وهو الخفي او لنفسها فان امكن ادراكه بالتامل فهو المشكل والا فان كان البيان مرجوا فيه

فهو المجمل والا فالمتشابه وبالتقسيم الرابع الى الدال بطريق العبارة وبطريق الاشارة وبطريق الدلالة

وبطريق الاقتضاء لانه ان دل على المعنى بالنظم فان كان مسوقا له فعبارة والا فاشارة وان لم يدل

عليه بالنظم فان دل عليه بالمفهوم لغة فهو الدلالة والا فالاقتضاء والعمدة في ذلك هو الاستقراء

الا ان هذا به ضبط فان قلت من حق الاقسام التباين والاختلاف وهو منتف في بعض الاقسام

ضرورة صدق بعضها على البعض قلت نعم التقسيمات متعددة باعتبارات مختلفة فلا يلزم التباين

والاختلاف بين جميع اقسامها بل بين الاقسام الخارجة من تقسيم تقسيم وهذا كما يقسم الاسم تارة الى المعرب

والمبني وتارة الى المعرفة والنكرة مع ان كلا منهما اما معرب او مبني على انه لو جعل الجميع اقساما متقابلة

لكفى فيها الاختلاف بالحيثيات والاعتبارات كما في اقسام التقسيم الاول فان لفظ العيون مثلا عام

حيث يتناول جميع افراد الباصرة ومشترك من حيث الوضع للباصرة وغيرها وكذا اقسام التقسيم الثاني

وهذا ما قال فخر الاسلام عن التقسيم الاول بقوله في وجوه النظم صيغة ولغة وقيل الصيغة واللغة

مترادفان والمقصود تقسيم النظم باعتبار معناه نفسه لا باعتبار المتكلم والسامع والاقرب ما ذكره المص

وهو انه عبارة عن الوضع لان الصيغة هي الهيئة العارضة للفظ باعتبار الحركات والسكنات وتقديم

بعض الحروف على بعض واللغة هي اللفظ الموضوع والمراد بها ههنا مادة اللفظ وجوهر حروفه بقرينة

انضمام الصيغة اليها والواضع كما عين حروف ضرب بازاء المعنى المخصوص عين هيئته بازاء معنى المضي

فاللفظ لا يدل على معناه الا بوضع المادة والهيئة فعبر بذكرهما عن وضع اللفظ وعبر عن التقسيم الثاني

بقوله في وجوه استعمال ذلك النظم وجريانه في باب البيان اي في طرق استعماله من انه في الموضوع له

فيكون حقيقة او في غيره فيكون مجازا او في طرق جريان النظم في بيان المعنى واظهاره من حيث انه

بطريق الوضوح فيكون صريحا او بطريق الاستتار فيكون كناية وعن الثالث بقوله في وجوه البيان

بذلك النظم اي طرق اظهار المعنى ومراتبه وعن الرابع بقوله في معرفة وجوه الوقوف على المراد

والمعاني اى موقفه طرق اطلاع لب مع علمه مراد المتكلم ومعاني الكلام بانه يطلع عليه من طرق النقل العبارة
او الاشارة او غيرهما قوله التقسيم الاول اللفظ الموضوع اما ان يكون وضعه لكثير او
واحد والاول اما ان يكون وضعه للكثير بوضع كثير او لا فان كان بوضع كثير فهو المشترك والا فاما ان يكون
الكثير محصورا اى على عدد متعين بحسب دلالة اللفظ عليه او لا فان لم يكن محصورا فان كان اللفظ مستغرقا لجميع ما
يصلح له من احاد ذلك الكثير فهو العام والا فهو الجمع المنكر ونحوه وان كان محصورا فهو من اقسام الخاص
والثاني وهو ما يكون وضعه لواحد شخصي او نوعي او جنسي ايضا من اقسام الخاص فيتحصل اللفظ بهذا التقسيم
في المشترك والعام والخاص والواسطة بينهما فالمشترك ما وضع لمعنى كثير بوضع كثير ومعنى الكثرة ما يقابل
الوضع الواحد ما يقابل العلة فيدخل فيه المشترك بين المعنيين فقط وهذا التعريف شامل للاسماء التي وضعت
للمعاني الجنسية ثم نقلت الى المعاني العلمية لمناسبة او لا لمناسبة بل لجميع الالفاظ المنقولة والالفاظ
الموضوعة في اصطلاح لمعنى وفي اصطلاح آخر لمعنى آخر كالزكوة والفعل والدوران ونحو ذلك وليس من
المشترك على ما صرح به البعض والعام لفظ وضع وضعا واحدا لكثير غير محصور مستغرق لجميع ما يصلح له
فقوله وضعا واحدا يخرج المشترك بالنسبة الى معانيه المتعددة واما بالنسبة الى افراد معنى واحد
كالعيون لافراد العين الجارية فهو عام مندرج تحت الحد والاقرب ان يقال هذا القيد للتحقيق لا للاخراج
لان المشترك بالنسبة الى معانيه المتعددة ليس بمستغرق على ما سيجيء فان قيل المراد بالاستغراق
اعم من ان يكون على سبيل الشمول كما في صيغ الجموع واسمائها مثل الرجال والقوم او على سبيل البدل
كما في مثل من دخل داري اولا فله كذا والمشترك مستغرق لمعانيه على سبيل البدل قلنا فيه تدخل
في حد العام النكرة المنفية فانها تستغرق كل فرد على سبيل البدل فان قيل هي ليست موضوعة
للكثير قلنا لو سلم فانما يصح جوابا عن النكرة المفردة دون الجمع المنكر فانه يستغرق الاحاد
على سبيل البدل عند القائلين بعدم عمومه ايضا والمراد بالوضع للكثير الوضع لكل واحد من
وحدان الكثير اولا ويشترك فيه وحدان الكثير او المجموع وحدان الكثير من حيث هو المجموع
فيكون كل من الوحدان نفس العام الموضوع له او جزئيا من جزئياته او جزءا من اجزائه وبهذا الاعتبار
يندرج فيه المشترك والعام واسماء العدد فان قيل فيندرج فيه مثل زيد وعمرو ورجل وفرس
ايضا لانه موضوع للكثير بحسب الاجزاء قلنا المعتبر هو الاجزاء المتفقة في الاسم كاحاد المائة فانها
تناسب جزئيات المعنى الواحد المتحد بحسب ذلك المفهوم فان قيل النكرة المنفية عام ولم يوضع
للكثير قلنا الوضع اعم من الشخصي والنوعي وقد ثبت من استعمالهم النكرة المنفية ان الحكم بنفي
عن الكثير الغير المحصور واللفظ مستغرق لكل فرد في حكم النفي بمعنى عموم النفي عن الاحاد في المفرد
وعن المجموع في الجمع لا نفي العموم وهذا معنى الوضع النوعي لذلك وكون عمومها عقليا ضروريا بمعنى

ان انتفاء فرد مبهم لا يكون الا بانتفاء كل فرد لا ينافي في ذلك لا يقال النكرة المنفية مجاز والتوقف للعام
الحقيقي لانا نقول لا نسلم انها مجاز كيف ولم تستعمل الا فيما وضعت له بالوضع النوعي وهو فرد مبهم
وقد صرح المحققون من شارحي اصول ابن الحاجب بانها حقيقة ومعنى كون الكثير غير محصور ان لا يكون في اللفظ
دلالة على انحصاره في عدد معين والا فالكثير المتحقق محصور لا محالة لا يقال المراد بغير المحصور ما لا
يدخل تحت الضبط والعد بالنظر اليه لانا نقول فح يكون لفظ السموات موضوعا لكثير محصور
ولفظ الف موضوعا لكثير غير محصور ولا ربالعكس ضرورة ان الاول عام والثاني اسم عدد لا يقال
بهذا القيد مستدرك لان الاحتراز عن اسماء الاعداد حاصل بقيد الاستغراق لما يصلح له ضرورة ان لفظ
المائة مثلا انما يصلح لجزئيات المائة لا لما تضمنها المائة من الاحاد لانا نقول المراد بالصلوح صلوح اسم
الكلي لجزئياته او الكل لاجزائه فاعتبر الدلالة مطابقة او تضمنا وبهذا الاعتبار صار صيغ الجموع واسماؤها
مثل الرجال والمسلمين والرهط والقوم بالنسبة الى الاحاد مستغرقة لما يصلح له فدخلت في الحد وقوله
مستغرق مرفوع صفة للفظ ومعنى استغراقه لما يصلح له تناوله لذلك بحسب الدلالة قوله والا فالجمع
منكر المعتبر في العام عند فخر الاسلام وبعض المشايخ هو انتظام جمع من المسميات باعتبار امر مشترك
فيه سواء وجد الاستغراق او لا فالجمع المنكر عندهم عام سواء كان مستغرقا او لا والمص لما اشترط
الاستغراق على ما هو اختيار المحققين فالجمع المنكر يكون واسطة بين العام والخاص عند من يقول بعدم
استغراقه وعاما عند من يقول باستغراقه وعلى هذا التقدير يكون المراد بالجمع المنكر في قوله والا فالجمع
منكر الجمع الذي تدل قرينة على عدم استغراقه مثل رأيت اليوم رجالا وفي الدار رجال الآن وهذا
غير مختص بالجمع المنكر بل كل عام مخصوص على البعض بدليل العقل او غيره يلزم ان يكون واسطة ايضا
مثل او نحوه على مقتضى عبارة المص لدخوله في قوله وان لم يستغرق فجمع منكر ونحوه وفساده بين
قوله او باعتبار النوع كرجل وفرس اشارة الى ان النوع في عرف الشرع قد يكون نوعا منطقيا
كالفرس وقد لا يكون كالرجل فان الشرع يجعل الرجل والمراة نوعين مختلفين نظرا الى اختصاص
الرجل باحكام مثل النبوة والامامة والشهادة في الحدود والقصاص وغير ذلك قوله ثم المشترك
ذكر فخر الاسلام وغيره ان اقسام النظم صيغة ولغة اربعة الخاص والعام والمشترك والمأول
وفسر المأول بما ترجح من المشترك بعض وجوهه بغالب الرأي واورد عليه ان المأول قد لا يكون
من المشترك ونترجح قد لا يكون بغالب الرأي كما ذكر في الميزان ان الخفي والمشكل والمشترك
والمجمل اذا لحقها البيان بدليل قطعي يسمى مفسرا او اذا زال خفاؤها بدليل فيه شبهة كخبر الواحد
والقياس يسمى مأولا واجيب عن الاول بان المراد ليس تعريف مطلق المأول بل المأول
من المشترك لانه الذي من اقسام النظم صيغة ولغة وعن الثاني بان غالب الرأي معناه الظن الغالب

سواء حصل من خبر الواحد او القياس او التأمل في الصيغة كما في ثلثة قروء ومعنى كونه من اقسام
النظم صيغة ولغة ان الحكم بعد التأويل مضاف الى الصيغة وقيل المراد بغالب الرأي التأمل
والاجتهاد في نفس الصيغة وقيد الاشتراك والترجيح بالاجتهاد والتأمل في نفس الصيغة ليتحقق
كونه من اقسام النظم صيغة ولغة فان المشترك موضوع لمعان متعددة يحتمل كلا منها على سبيل البدل
فاذا حمل على احدها بالنظر في الصيغة اي اللفظ الموضوع لم يخرج عن اقسام صيغة ولغة بخلاف
ما اذا حمل عليه بنطق فانه يكون تغييرا للاول وبلا او بقياس وخبر واحد فانه لا يكون بهذا
الاعتبار من اقسام النظم صيغة ولغة وكذا اذا لم يكن مشتركا بل خفيا او مجملا او مشكلا فازيل
خفاؤه بنطق او ظني قوله وايضا الاسم الظاهر قيد بذلك لان المضمر خارج عن الاقسام
وكذا اسم الاشارة فكانه اراد ما ليس بمضمر ولا اسم اشارة والصفة بمعنى هذا التقسيم اسم مشتق
يكون معناه عين ما وضع له المشتق منه مع وزن المشتق فالضارب لفظ مشتق من الضرب معناه
معنى الضرب مع الفاعل او المفعول وهذا معنى قولهم ما دل على ذات مبهمة ومعنى معين يقوم بها
واحترز بقوله مع وزن المشتق عن اسم الزمان والمكان والآلة ونحو ذلك من المشتقات
فليس معنى المقتل هو القتل مع المفعل ومعنى المفتاح هو الفتح مع المفعال اذ التعبير عما يصدر
عنه الفعل او يقع عليه بالفاعل او المفعول شايع بخلاف التعبير عن المكان والآلة بالمفعل
والمفعال ولقائل ان يقول هذا التفسير لا يصدق الا على صفة يكون على وزن الفاعل
او المفعول لان التعبير عما يقوم به المعنى انما يكون بالفاعل او المفعول لا بالافعل والفعلان
والمستفعل والمتفعلل ونحو ذلك فليس معنى الابيض والافضل مثلا هو البياض والفضل
مع الافعل ولا معنى العطشان هو العطش مع الفعلان ولا معنى الجز هو الجزية مع الفعل ولا
معنى المستخرج والمدحرج هو الاستخراج والدحرجة مع المستفعل والمفعلل وان منع ذلك فمنع خروج
اسم المكان والآلة للقطع بان القول بان معنى المقتل هو القتل مع المفعل ليس بابعد من القول
بان الابيض معناه البياض مع الافعل والمدحرج معناه الدحرجة مع المفعلل قوله وههنا
العلم واسم الجنس اما مشتقان كحاتم ومقتل ولا يصح التمثيل بنحو ضارب لانه جعل الصفة قسيما
لاسم الجنس او لا كزيد ورجل والاشتقاق يعتبر تارة باعتبار العلم فيقال هو ان تجد بين اللفظين
تناسبا في اصل المعنى والتركيب فترد احدهما الى الآخر فالمردود مشتق والمردود اليه مشتق منه
وتارة باعتبار العمل فيقال هو ان تأخذ من اللفظ ما يناسبه في حروفه الاصول وترتيبها
فتجعله دالا على ما يناسب معناه فالمأخوذ مشتق والمأخوذ منه مشتق منه ولا يخفى ان العلم
لا يكون مشتقا باعتبار المعنى العلمي بل باعتبار المعنى الاصلي المنقول عنه فالمشتق حقيقة

هو

هو اسم الجنس لا غير قوله ان اريد منه المسمى بلا قيد فمطلق مشعر بان المراد بالمطلق نفس المسمى
دون الافراد وليس كذلك للقطع بان المراد هو فرد لا تعيين فيه فحينئذ يكون تحرير فرد من افراد هذا المفهوم
غير مقيد بشيء من العوارض قوله فهو ما وضع لما كان الخارج من التقسيم بعض انواع النكرة وهو
ما يستعمل في الفرد دون نفس المسمى وفي مقابلته بعض اقسام المعرفة وهو المعهود ادرج نوعي
النكرة والمعرفة على ما يشمل الاقسام كلها قوله عند الاطلاق للسامع قيد ان للتعيين وعدمه
ولا حسن ما قيل ان المعرفة ما وضع ليستعمل في شيء بعينه والنكرة ما وضع ليستعمل في شيء لا بعينه
فالمعتبر في التعيين وعدمه ان يكون ذلك بحسب دلالة اللفظ ولا عبرة كانه لا اطلاق دون الوضع
ولا بما عند السامع دون المتكلم على ما ذهب اليه المصنف لانه لو قال جاءني رجل يمكن ان يكون الرجل
معينا للسامع ايضا الا انه ليس بحسب دلالة اللفظ قوله اعلم انه يجب ان يراد ان تمايز الاقسام
المذكورة ليس بحسب الذات بل بحسب الحيثيات والاعتبارات والحيثيتان قد لا تتنافيان
كالوضع الكثير للمعنى الكثير ووضع واحد لافراده معنى واحد كما في لفظ العيون فانه عام من حيث انه
وضع وضعا واحدا لافراده العين الجارية ومشترك من حيث انه وضع وضعا كثيرا للعين الجارية والعين
الباصرة والشمس والذهب وغير ذلك وقد تتنافيان كالوضع لكثير غير محصور والوضع لواحد
او لكثير محصور فاللفظ الواحد لا يكون عاما وخاصا باعتبار الحيثيتين لان الحيثيتين متنافيتان
لا تجتمعان في لفظ واحد وما ذكر من ان النكرة الموصوفة خاص من وجه عام من وجه فسيجيء جوابه
هذا غاية ما تكلفت لتقرير هذا التقسيم وتبيين اقسامه والكلام بعد موضع نظر والله اعلم قوله

فصل لما فرغ عن الكلام في نفس التقسيم اورد لبيانه فصول للاحكام
المتعلقة بالاقسام احدها في حكم الخاص وثانيها في حكم العام وثالثها في قصر العام ورابعها في
الفاظ العام وخامسها في المطلق والمقيد وسادسها في المشترك وقد علم مما سبق ان الخاص
لفظ وضع لواحد او لكثير محصور وضعا واحدا واشرنا الى ان مثل لفظ المائة ايضا موضوع
لواحد بالنوع كالرجل والفرس الا انه جعله قسيما له نظرا الى اشتمال معناه على اجزائه المتفقة
فاحتيج في التعريف الى كلمة او وقد يقال في الاصطلاح ان الخاص كل لفظ وضع لمعنى واحد على الانفراد
وكل اسم وضع لمسمى معلوم على الانفراد فقيل المراد بالمعنى مدلول اللفظ واحترز بقيد الوضع
عن المشترك وبقيد الانفراد عن العام ولم يخرج التثنية لانه اراد بالانفراد عدم المشاركة بين الافراد
وقدم التعريف لهذا الآية افراد خصوص العين بالذكر بطريق عطف الخاص على العام تنبيها
على كمال مغايرته لخصوص الجنس والنوع ووقوع خصوصه بحيث لا شركة في مفهومه اصلا ولا يخفى ما
في هذا من التكلف وقيل المراد بالمعنى ما يقابل العين كالعلم والجهل وهذا التعريف للخاص

الاعتباري وتحقيق تنبيها على جريان الخصوص في المعاني والمسميات بخلاف العموم فانه لا يجري في المعاني
وبهذا وهم اذليس المراد بعدم جريان العموم في المعاني انه يختص باسم العين دون اسم المعنى للقطع
بان مثل لفظ العلوم والحركات عام بل المراد ان المعنى الواحد لا يعم متعددا واعترض ايضا بانه
اذا كان تنويعا لقسمي الخاص كان الواجب ان يورد كلمة او دون الواو ضرورة ان المحدود ليس
مجموع القسمين وجوابه ان المراد ان هذا بيان لقسمية على وجه يؤخذ منه تعريف قسمي الخاص
بدليل انه ذكر كلمة كل والخاص اسم لكل من القسمين لا للمجموع القسمين على ان الواو قد تستعمل بمعنى او
وقيل المراد ان لفظ الخاص مقول بالاشتراك على معنيين احدهما الخاص مطلقا والآخر
خاص الخاص اعني الاسم الموضوع للمسمى المعلوم اي المعين المشخص **قوله** يوجب الحكم اي
يثبته اسنادا او الى آخر على ما ذكر في مثل زيد عالم ان زيدا خاص فيوجب الحكم بثبوت العلم له
وكذا عالم ولو فسر بالحكم الشرعي بناء على ان الكلام في خاص الكتاب المتعلق بالاحكام لم
يبعد فان **قيل** الموجب للحكم هو الكلام لا زيد او عالم **قلت** كانه اراد ان له دخلا
في ذلك وعبارتهم في هذا المقام ان الخاص يتناول مدلوله قطعا ويقينا لما اريد به من الحكم
الشرعي كلفظ الثلثة في ثلثة قروء يتناول الآحاد المخصوصة قطعا لاجل ما اريد به من تعلق وجوب
التربص به **قوله** قطعا اي على وجه يقطع الاحتمال الناشي عن دليل وسيجيء في آخر التقسيم
الثالث ان القطع يطلق على نفي الاحتمال اصلا وعلى نفي الاحتمال الناشي عن دليل وهذا اعم
من الاول لان الاحتمال الناشي عن دليل اخص من مطلق الاحتمال ونقيض الاخص اعم من نقيض
الاعم فلهذا قال والمراد ههنا المعنى الاعم **قوله** ففي قوله تعالى ثلثة قروء بيان للتفريعات
على ان موجب الخاص قطعي تقريره الاول ان القرء ان حمل على الطهر بطل موجب الثلثة
اما بالنقصان عن مدلولها ان اعتبر الطهر الذي وقع فيه الطلاق واما بالزيادة ان لم يعتبر وهو
ظاهر فان **قيل** كلاهما جائز اما النقصان فكما في اطلاق اشهر على شهرين وبعض شهر في
قوله تعالى الحج اشهر معلومات واما الزيادة فيلزم من حمل القرء على الحيض فيما اذا طلقها في
الحيض فانه لا يعتبر تلك الحيضة فالواجب ثلث حيض وبعض **اجيب** عن الاول بان الكلام
في الخاص واشهر ليس كذلك بل هو عام او واسطة وعن الثاني بانه وجب تكميل الحيضة
الاولى بالرابعة فوجبت تمامها ضرورة ان الحيضة الواحدة لا تقبل التجزية ومثله جائز
في العدة كما في عدة الامة فانها على النصف من عدة الحرة وقد جعلت قرئين ضرورة وليس
الواجب عندنا في هذه ثلثة اطهار غير الطهر الذي وقع فيه الطلاق حتى يأتي له مثل ذلك
وايضا الظاهر حمل الكلام على الطلاق المشروع الواقع في الطهر لانه المقصود بنظر التشريع

في بيان ما يتعلق به من الاحكام ويعرف حكم غير المشروع بدلالة نص او اجماع وكان قوله والطلاق المشروع
هو الذي يكون في حالة الطهارة اشارة الى هذا وعلى اصل الاستدلال منع لطيف وهو انا لا نسلم انه لو
لم يعتبر الطهر الذي وقع فيه الطلاق كان الواجب ثلثة اطهار وبعضا بل الواجب بالشرع لا يكون الا
الاطهار الثلثة الكاملة ويلزم مضي البعض الذي وقع فيه الطلاق بالضرورة لا باعتبار انه تمام واجب
بالعدة لكنه لا يفيد الشافعي لانه لا يقول بوجوب ثلثة اطهار كاملة غير ما وقع فيه الطلاق نعم يفيد
ابا حنيفة في دفع ما يورد في المعارضة بوجوب ثلث حيض وبعض فيما اذا طلقها في الحيض **قوله**
على ان بعض الطهر جواب سؤال توجيهه انا لا نسلم انه لو اعتبر الطهر الذي وقع فيه الطلاق
كان الواجب طهرين وبعضا لا ثلثة اطهار وانما يلزم ذلك لو كان الطهر اسما لمجموع ما يتخلل بين
الدمين وهو ممنوع بل هو اسم للقليل والكثير حتى يطلق على طهر ساعة مثلا وتوجيه الجواب
على ما ذكره القوم ان الطهر ان كان اسما للمجموع فقد ثبت ما ذكرنا سالما عن المنع وان لم يكن لزم انقضاء
العدة بطهر واحد بل اقل ضرورة اشتماله على ثلثة اطهار واكثر باعتبار الساعات وعلى ما ذكره المصنف
انه ان لم يكن اسما للمجموع لم يبق فرق بين الاول والثالث في صحة الاطلاق على البعض فيلزم انقضاء
العدة بمضي شيء من الطهر الثالث من غير توقف على انقضائه وليس كذلك فان **قيل** حالة مستمرة
لا يدخل تحت العدة الا باعتبار انقطاعه بالحيض كما يدل عليه الحيض مثل القيام والقعود فانها
لا تتصف بانها لا عدد لها عند انقطاعها بالاضداد وكون كل بعض من تلك الحالة المستمرة طهرا لا
يستلزم كونه طهرا واحدا فعلى هذا لا يلزم انقضاء العدة بطهر واحد وانما يلزم ذلك لو كان كل
بعض منه طهرا واحدا ولا يلزم عدم الفرق بين الاول والثالث بل الفرق ظاهر لان البعض من الاول قد
انقطع بالحيض فيكون واحدا بخلاف البعض من الثالث فانه لا يكون طهرا واحدا ما لم ينقطع **قلنا**
دخول الامور المستمرة تحت العدد كما يتوقف على انتهائها يتوقف على ابتدائها فانه كما لا يتصف اول
النهار بكونه يوما واحدا فكذلك آخره فان جاز اطلاق الطهر الواحد على البعض من الاول بمجرد الانتهاء
الى الحيض جاز اطلاقه على البعض من الثالث بمجرد الابتداء من الحيض وان امتنع هذا امتنع ذاك
وان ادعى جواز الاول دون الثاني لم يكن بد من البيان **قوله** وقوله تعالى فان طلقها ذكر الآخر
من فروع العمل بالخاص ان الخلع طلاق لا فسخ عملا بقوله تعالى الطلاق مرتان الى قوله فلا جناح عليهما
فيما افتدت به وان الطلاق بعد الخلع مشروع عملا بالفاء في قوله تعالى فان طلقها الآن كون الاول
هذا الباب ليس بظاهر فلهذا افتقر المصنف على انه شيء في اثناء تحقيقه الى الاول وتحقيقه
ان الله تعالى ذكر الطلاق المعقب للرجعة مرتين صريحا بقوله تعالى والمطلقات يتربصن الى قوله
وبعولتهن احق بردهن وصريحا بقوله تعالى الطلاق مرتان فامساك بمعروف اي التطليق الشرعي

تطليقة بعد تطليقة على التفريق دون الجمع كذا قيل نظرا الى ظاهر عبارة المص وليس بمستقيم لان قوله
والمطلقات يتربصن الى آخره بيان لوجوب العدة وقوله الطلاق مرتان كلام مبتدأ لبيان كيفية
الطلاق ومشروعيته وفي كون الطلاق الفرقة بدون ما يدل على تعدده وترتبه لا يقتضي تعدده حتى
يكون قوله فان طلقها بيانا للثالثة بل الصواب ان قوله مرتين قيد للطلاق لا للذكر اي انه تع ذكر
الطلاق الذي يكون مرتين بقوله الطلاق مرتان اي ثنتان بدليل قوله تم قال فان طلقها
اي بعد المرتين فانه صريح في انه اراد بالمرتين التطليقتين ثم ذكر افتداء المراة فان خفتم اي
علمتم اي ظننتم ايها الحكام ان لا يقيما اي الزوجان حدود الله تع اي حقوق الزوجية فلا جناح
عليهما اي فلا اثم على الرجل فيما اخذ ولا على المراة فيما افتدت به نفسها وفي تخصيص فعل المراة بالافتداء
تقرير فعل الزوج على ما سبق وهو الطلاق لانه تع لما جمعهما في قوله الا ان يخافا الا يقيما ثم خص جانب المراة
مع انها لا تتخلص بالافتداء الا بفعل الزوج كان بيانا بطريق الفحوى ان فعل الزوج هو الذي
تقرر فيما سبق وهو الطلاق فكان هذا بيانا لنوعي الطلاق اعني بغير مال وبمال وهو الافتداء و
كالتصريح بان فعل الزوج في الخلع وافتداء المراة طلاق لا فسخ كما ذهب اليه الشافعي في قول فيما
روي عنه وان كان الصحيح من مذهبه انه طلاق لا فسخ والا يلزم ترك العمل بهذا البيان الذي هو
من حكم المنطوق وهو الذي عبر عنه فخر الاسلام بترك العمل بالخاص والمص بالزيادة على الكتاب ثم
قال فان طلقها اي بعد المرتين سواء كانتا على مال او بدونه فدل على مشروعية بعد الخلع عملا بموجب
الفاء قوله فساد التركيب هو ترك العطف على الاقرب الى الابعد مع توسط الكلام الاجنبي
فان قيل اتصال الفاء بقوله الطلاق مرتان هو قول عامة المفسرين ويدل عليه ايضا
كلام المص حيث قال فان طلقها اي بعد المرتين فكيف حكم بفساده قلت الحكم بالفساد انما هو
على تقدير ان يكون قوله ولا يحل لكم الخ كلاما معترضا مستقلا وارادا في بيان الخلع غير منصرف الى
الطلقتين المذكورتين واما على ما ذهب اليه المص وعامة المفسرين ودل عليه سياق النظم
وهو ان الافتداء منصرف الى الطلقتين والمعنى لا يحل لكم ان تاخذوا في الطلقتين شيئا ان
لم يخافا ان لا يقيما حدود الله فان خافا ذلك فلا اثم في الاخذ والافتداء فلا فساد لان اتصاله بقوله
الطلاق مرتان هو معنى اتصاله بالافتداء لانه ليس بخارج عن الطلقتين فكانه قال فان
طلقها بعد الطلقتين اللتين كلتاهما او احدهما خلع وافتداء وبهذا يندفع اشكال ان احدهما
لزوم عدم مشروعية الخلع قبل الطلقتين عملا بموجب الفاء في قوله فان خفتم ان لا يقيما حدود
الله والثاني لزوم تربيع الطلاق بقوله فان طلقها لترتبه على الخلع المترتب على الطلقتين وذلك
لان الخلع ليس بمرتب على الطلقتين بل مندرج فيهما والمذكور عقيب الفاء ليس نفس الخلع بل

انه على تقدير الخوف لا جناح في الافتداء لكن بقي اشكالان احدهما ان لا يكون المراد بقوله الطلاق
مرتان هو الطلاق الرجعي على ما صرح به لان الخلع طلاق باين وثانيهما ان لا يصح التمسك بالآية في
ان الخلع طلاق وانه بلفظه الصريح لان المذكور هو الطلاق على مال لا الخلع واجيب عن الاول بان كونه
رجعيا انما هو على تقدير عدم الاخذ وعن الثاني بان الآية نزلت في الخلع لا الطلاق على مال وقد يجاب
بان الطلاق على مال اعم من الخلع لانه قد يكون بصيغة الطلاق وقد يكون بصيغة الخلع وفيه نظر
اذ لم يقع نزاع الا في ان ما يكون بصيغة الخلع طلاق على مال حتى لو سلم ذلك لم يصح نزاع في انه طلاق
وانه بلفظه صريح الطلاق فان قيل الفاء في الآية لمجرد العطف من غير تعقيب ولا ترتيب والا لزم من اثبات
مشروعية الطلقة الثالثة وجوب التحليل بعدها من غير سبق الافتداء والطلاق على المال الزيادة على
الكتاب بل ترك العمل بالفاء في قوله فان طلقها قلنا لو سلم فبالاجماع والخبر المشهور كحديث العسيلة
لا يقال الترتيب في الذكر لا يوجب الترتيب في الحكم لانا نقول الفاء للترتيب في الوجود ولا
فالترتيب في الذكر حاصل في جميع حروف العطف واعلم ان هذا البحث مبني على ان يكون التسريح
باحسان اشارة الى ترك الرجعة واما اذا كان اشارة الى الطلقة الثالثة على ما روي عن النبي عليه السلام
فلا بد ان يكون قوله تع فان طلقها بيانا لحكم التسريح على معنى انه لما ثبت انه لا بد بعد الطلقتين من
الامساك بالمراجعة او التسريح بالطلقة الثالثة فان آثر التسريح فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا
غيره فح لا دلالة في الآية على جواز شرعية الطلاق عقيب الخلع قوله ان تبتغوا مفعول
له اي بين لكم ما يحل مما يحرم ارادة ان تبتغوا النساء بالمهور ويجوز ان يكون بدلا مما وراء ذلكم والابتغاء
هو الطلب بالعقد لا بالاجارة والمتعة لقوله تع غير مسافحين والمراد العقد الصحيح لان لا يجب المهر بنفس
العقد الفاسد اجماعا بل يتراخى الى الوطي قوله الباء لفظ خاص يعني انه حقيقة في الالصاق مجاز
في غيره ترجيحا للمجاز على الاشتراك قوله والخلاف ههنا في المسئلة المفوضة من التفويض وهو
التسليم وترك المنازعة استعمل في النكاح بلا مهر او على ان لا مهر لها لكن المفوضة التي نكحت بنفسها
بلا مهر لا تصلح محلا للخلاف لان نكاحها غير منعقد عند الشافعي رح بل المراد من المفوضة هي التي فوضت
لوليها ان يزوجها من غير تسمية المهر او على ان لا مهر لها فزوجها وقد يروى المفوضة بفتح الواو
على ان الولي زوجها بلا مهر وكذا الامة اذا زوجها سيدها بلا مهر قوله قد علمنا ما فرضنا
المشهور ان الفرض حقيقة في القطع والايجاب ومعنى الآية قد علمنا ما اوجبنا على المؤمنين في
الازواج والاماء من النفقة والكسوة والمهر بقرينة تعديته بعلى وعطف ما ملكت ايمانهم على الازواج
مع ان الثابت في حقهن ليس بمقدر في الشرع وذهب الاصوليون الى ان الفرض لفظ خاص
حقيقة في التقدير بدليل غلبة استعماله فيه شرعا يقال فرض النفقة اي قدرها او تفرضوا لهن

فريضة اى تقدروا او فرضنا ها اى قررناها ومنه الفرايض للسهام المقدرة مجاز في غير دفعا للاشتراك
وتعديته بعلى لتضمين معنى الايجاب وقوله وما ملكت ايمانهم معناه وما فرضنا عليهم فيما ملكت ايمانهم
على ان الفرض هنا بمعنى الايجاب ولما كان هذا مخالفا للتصريح الاية بانه حقيقة في القطع لغة
وفي الايجاب شرعا عدل عند المص وقال خص فرض المهر اى تعديه بالشارع وتحقيقه
ان اسناد الفعل الى الفاعل حقيقة في صدور الفعل عنه فيكون لفظ فرضنا من حيث اشتماله
على الاسناد خاصا في ان مقدر المهر هو الشارع على ما هو وضع الاسناد وهذا انه دقيق الا انه
يتوقف على كون الفرض هنا بمعنى التقدير دون الايجاب **قوله** وهما مسئلتا الهدم والقطع
مع الضمان هما مسئلتان خالفهما الشافعي لابي حنيفة محتجا بان فيما ذهب اليه ترك العمل
بالخاص تقريره الاولى ان لفظ حتى في قوله تع فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره خاص في الغاية
وان الغاية في انتهاء ما قبلها لا في اثبات ما بعدها فوطي الزوج الثاني يكون غاية للحرمة السابقة لا مثبتا
لحل جديد وانما تثبت الحل بالسبب السابق وهو كونها من بنات بني آدم خالية عن المحرمات كما في الصوم تنتهي
حرمة الاكل والشرب بالليل ثم يثبت الحل بالاباحة الاصلية فوطي الزوج الثاني يهدم حكم ما مضى من
طليقات الزوج الاول لو كانت ثلثا لثبوت الحرمة بها ولا يهدم ما دون الثلث لو لا تثبت الحرمة
به ولا تصور لغاية الشيء قبل وجود اصله فقي القول بانه يهدم ما دون الثلث ايضا كما هو مذهب
ابي حنيفة بناء على ان وطي الزوج الثاني مثبت حل جديد ترك العمل بالخاص وجوابه ان المراد
بالنكاح العقد بدليل اضافته الى المرأة واشتراط الدخول انما ثبت بالحديث المشهور وهو حديث
العسيلة حيث قال عم لا حتى تذوقي من عسيلته جعل الذوق غاية لعدم العود فاذا وجد ثبت العود
وهو حادث لا سبب له سوى الذوق فيكون الذوق هو المثبت للحل وبقوله عم لعن الله المحلل
والمحلل له جعل الزوج الثاني محللا اى مثبتا للحل ففيما دون الثلث يكون الزوج الثاني متمما للحل
الناقص بطريق الاولى وتقرير الثانية ان في قوله تع والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما
لفظ القطع خاص في الابانة عن الشيء من غير دلالة على ابطال العصمة فقي القول بان القطع
يوجب ابطال العصمة الثابتة للمال قبل القطع حتى لا يجب الضمان بهلاكه واستهلاكه كما هو
مذهب ابي حنيفة ترك العمل بالخاص وجوابه ان انتفاء الضمان ثبت بقوله تع جزاء فان الجزاء
المطلق في معرض العقوبات ما يجب حقا لله تع خالصا فيجب ان يكون الجناية واقعة على حقه تعالى
ومن ضرورته تحويل العصمة التي هي محل الجناية الى الله تع عند فعل القطع حتى يصير المال في
حق العبد ملحقا بما لا قيمة له كالعصير اذا تخمر وفي المسئلتين اعتبارات سؤالا وجوابا
اعرضنا عنها مخافة التطويل **قوله فصل** حكم العام عند عامة الاشاعرة

التوقف

التوقف حتى يقوم دليل على عموم او خصوص وعند البلخي والجبائي الجزم بالخصوص كالواحد في الجنس والثلثة
في الجمع والتوقف فيما فوق ذلك وعند جمهور العلماء اثبات الحكم في جميع ما يتناوله من الافراد
قطعا ويقينا عند مشايخ العراق وعامة المتأخرين وظنا عند جمهور الفقهاء والمتكلمين وهو
مذهب الشافعي وهو المختار عند مشايخ سمرقند حتى يفيد وجوب العمل دون الاعتقاد ويصح تخصيص
العام من الكتاب بخبر الواحد والقياس واستدل على مذهب التوقف تارة ببيان ان في مثل
الالفاظ التي ادعي عمومها واخرى ببيان انه مشترك اما الاول فلان اعداد الجمع تختلفه من غير
اولوية للبعض ولانه يؤكد بكل واجمعين مما يفيد بيان الشمول والاستغراق فلو كان للاستغراق
لما احتيج اليه فهو للبعض العام وليس بمعلوم فيكون مجملا واما الثاني فلانه يطلق على الواحد والاصل
في الاطلاق الحقيقة فيكون مشتركا بين الواحد والكثير فقوله وانه يؤكد عطف على قوله لاختلاف
اعداد الجمع فيكون دليلا آخر على الاجمال ويحتمل ان يكون عطفا على قوله لانه مجمل فيكون دليلا
على مذهب التوقف والجواب عن الاول انه يحمل على الكل احترازا عن ترجيح البعض بلا مرجح
فلا اجمال وعن الثاني ان التأكيد دليل العموم والاستغراق والا لكان تأسيسا لا تأكيدا صرح
بذلك ائمة العربية وعن الثالث ان المجاز راجح على الاشتراك فيحمل عليه للقطع بانه حقيقة في الكثير
حتى ان كون الجمع مجازا في الواحد مما اجمع عليه ائمة اللغة والمراد بالجمع ههنا ما يعم صيغة الجمع كالرجال واسم
الجمع كالناس وكان ابو سفيان واعد رسول الله عم يوم احد ان يوافيه العام المقبل ببدر
الصغرى فلما دنى الموعد رعب وندم وجعل لنعيم بن مسعود الاشجعي عشرا من الابل على ان يخوف
المؤمنين فهم الذين قال لهم الناس اى نعيم بن مسعود ان الناس اى اهل مكة قد جمعوا
اى الجيش لكم اى لقتالكم **قوله** لانه المتيقن استدل على المذهب الثاني بانه لا يجوز اخلاء
اللفظ عن المعنى والواحد في الجنس والثلث في الجمع هو المتيقن لانه ان اريد الاقل فهو عين
المراد وان اريد ما فوقه فهو داخل في المراد فيلزم ثبوته على التقديرين بخلاف الكل فانه مشكوك
اذ ربما كان المراد هو البعض والجواب انه اثبات اللغة بالترجيح وهو باطل ولو سلم فالعموم
ربما كان احوط فيكون ارجح ولا يخفى ان التوضيح بقوله لفلان علي دراهم مبني على تقدير كون
الجمع عاما وعلى ان الاقل في جمع الكثرة ايضا هو الثلثة على خلاف ما صرح في دليل الاجمال
قوله لان العموم استدل على المذهب المختار بالمعقول والاجماع اما المعقول فلان العموم
معنى ظاهر يعقله الاكثر وتمس الحاجة الى التعبير عنه فلا بد من ان يوضع له لفظ بحكم العادة
كغيره من المعاني التي وضع لها الالفاظ لظهورها والحاجة الى التعبير عنها فقوله فلا بد ان يكون
لفظ يدل عليه يعني بالوضع ليثبت كونه عاما وفيه نظر لان المعنى الظاهر قد يستغنى عن الوضع

له خاصة بالمجاز او للاشتراك او نحو ذلك كخصوص الرواج والطعوم التي اكتفى بالتعبير عنها بالاضافة
كرائحة المسك على ان هذا اثبات الوضع بالقياس واما الاجماع فلانه ثبت عن الصحابة نص وعن غيرهم
الاحتجاج بالعمومات وشاع ذلك وذاع من غير نكير فان قيل فهم ذلك بالقراين قلنا فتح
هذا الباب يؤدي الى ان لا يثبت للفظ مفهوم ظاهر لجواز ان يفهم بالقراين فان الناقلين لنا لم
ينقلوا نص الواضع بل اخذوا الاكثر من تتبع موارد الاستعمال قوله وحرمتهما اي حرمة
الجمع بينهما وطيا آية لفوى وهي قوله تع وان تجمعوا بين الاختين عطفا على المحرمات السابقة
قيل وذلك بطريق الدلالة لان الجمع بين الاختين لما حرم نكاحا وهو سبب مفض الى الوطي فلان
يحرم وطيا بملك يمين اولى فاعترض بان هذا لا يعارض النص المبيح لانه بطريق العبارة
واجيب بانه قد خص من المبيح الامة المجوسية والاخت من الرضاعة واخت المنكوحة
فلم يبق قطعيا فعارضه النص المحرم وان كان بطريق الدلالة فاشار المص الى ان تحريم الاختين
وطيا بملك اليمين يثبت ايضا بالعبارة لان قوله ان تجمعوا في معنى مصدر معرف بالاضافة
او اللام اي جمعكم او الجمع بين الاختين سواء كان في النكاح او في الوطي بملك اليمين قوله
في مقدار ما تناوله الآيتان لان اولات الاحمال لا يتناول المتوفى عنها زوجها الغير الحامل
والذين يتوفون اي ازواج الذين يتوفون لا يتناول الحامل المطلقة فقوله واولات الاحمال
باعتبار ايجاب عدة الحامل باربعة اشهر وعشر لا يكون منسوخا قوله لكن عندنا في
قد سبق ان القائلين بان العام يوجب الحكم فيما يتناوله منهم من ذهب الى ان موجبه ظني ومنهم
من ذهب الى انه قطعي بمعنى انه لا يحتمل الخصوص احتمالا ناشيا عن الدليل تمسك الفريق الاول
بان كل عام يحتمل التخصيص والتخصيص شايع فيه كثير بمعنى ان العام لا يخلو عنه الا قليلا
بمعونة القراين كقوله تع ان الله بكل شيء عليم ولله ما في السموات وما في الارض حتى صار بمنزلة
المثل انه ما من عام الا وقد خص منه البعض وكفى بهذا دليلا على الاحتمال وهذا بخلاف احتمال
الخاص المجاز فانه ليس في الخاص شيوع التخصيص في العام حتى ينشأ عنه احتمال المجاز
في الخاص فان قيل بل لا معنى لاحتمال المجاز عند عدم القرينة لان وجود القرينة المانعة
عن ارادة الموضوع له مأخوذ في تعريف المجاز قلنا احتمال القرينة كاف في احتمال المجاز وهو
قايم اذ لا قطع بعدم القرينة الا نادرا ولما كان المختار عند المص ان موجب العام قطعي استدل
على اثباته اولا وعلى بطلان مذهب المخالف ثانيا واجاب عن تمسكه ثالثا اما الاول
فتقريره ان اللفظ لما وضع لمعنى كان ذلك المعنى لازما ثابتا لذلك اللفظ عند اطلاقه حتى يقوم
الدليل على خلافه والعموم مما وضع اللفظ له فكان لازما قطعا حتى يقوم دليل الخصوص كالخاص

يثبت معناه قطعا حتى يقوم دليل المجاز واما الثاني فتقريره انه لو جاز ارادة بعض مسميات العام
غير قرينة لارتفع الامان عن اللغة لان كل ما وقع في كلام العرب من الالفاظ العامة يحتمل الخصوص
فلا يستقيم ما يفهم السامعون من العموم وعن الشرع لان عامة خطابات الشرع عامة فلو جوزنا ارادة
البعض من غير قرينة لما صح منا فهم الاحكام بصيغة العموم ولما استقام منا الحكم بعتق جميع عبيد
من قال كل عبدي حر فهو حر وهذا يؤدي الى التلبيس على السامع وتكليفه بالمحال فان قيل
لما لم يكلفنا الله تع الا ما في الوسع سقط اعتبار الارادة الباطنة في حق العمل فلزمنا العمل بالعموم
الظاهر لكنها بقيت في حق العلم فلم يلزمنا الاعتقاد القطعي ومع القول بوجوب العمل بالعموم الظاهر
لا يرتفع الامان قلنا لما كان التكليف بحسب الوسع وليس في وسعنا الوقوف على الباطن لم تعتبر الارادة
الباطنة في حق الاعلام والعمل واقيم السبب الظاهر مقام الباطن تيسيرا وبقي ما يفهم من العموم
الظاهر قطعا وقد يقال ان العلم عمل القلب وهو الاصل ولما لم تعتبر الارادة الباطنة في حق التبع
وهو العمل فاولى ان لا يعتبر في حق الاصل وهو العلم وفيه نظر لانه ينتقض بخبر الواحد والقياس
ولان عدم اعتبارها في حق التبع احتياط وهو في العمل دون العلم ولان الاصل اقوى من التبع
فيجوز ان لا يقوى مثبت التبع على اثبات الاصل واما الثالث وهو الجواب عن تمسك المخالف
فقد ذكر على وجه يستتبع الجواب عن استدلال القائلين بالتوقف في العموم بانه يؤكد بكل واجمعين
وتقريره انه ان اريد باحتمال العام التخصيص مطلق الاحتمال فهو لا ينافي القطع بالمعنى المراد وهو
عدم الاحتمال الناشي عن الدليل فيجوز ان يكون العام قطعيا مع انه يحتمل الخصوص احتمالا غير ناش
عن الدليل كما ان الخاص قطعي مع احتماله المجاز كذلك فيؤكد العام بكل واجمعين ليصير محكما ولا يبقى فيه
احتمال الخصوص اصلا كما يؤكد الخاص في مثل جاءني زيد نفسه او عينه لدفع احتمال المجاز بان
يجيء رسوله او كتابه وان اريد انه يحتمل التخصيص احتمالا ناشيا عن الدليل فهو ممنوع قوله لان
التخصيص شايع فيه بل هو في غاية القلة لانه انما يكون بكلام مستقل موصول بالعام على ما سياتي
وفيه نظر لان مراد الخصم بالتخصيص قصر العام على بعض المسميات سواء كان
بغير مستقل او بمستقل موصول او متراخ ولا شك في شيوعه وكثرته بهذا المعنى
فاذا وقع النزاع في اطلاق اسم التخصيص على ما يكون بغير المستقل او بالمستقل المتراخي فله ان نقول
قصر العام على بعض المسميات شايع فيه بمعنى ان اكثر العمومات مقصور
على البعض فيورث الشبهة في تناول الحكم لجميع الافراد في العام سواء ظهر
مخصص او لا وتصير دليلا على احتمال الاقتصار على البعض فلا يكون قطعيا
والمص توهم

ان اراد الخصم ان التخصيص شايع في العام فيورث الشبهة في تناوله بجميع ما بقي بعد التخصيص كما هو المذهب في العام الذي خص منه البعض ولهذا قال لا نم ان التخصيص الذي يورث الشبهة في العام شايع بلا قرينة وقد عرفت ان المراد ان التخصيص اي القصر على البعض شايع كثير في العمومات بالقراين المخصصة فيورث شبهة البعضية في كل عام فيصير ظنيا في الجميع ثم لا يخفى ان كان المخصص هو الكلام بان كان متراخيا لا نم انه مخصص لا يستقيم الآن اريد بالمخصص لا اول ما اراده الخصم وح لا فايدة في منع كونه مخصصا بالمعنى الاخر الاخص قوله ولهذا ثبت بهذا اي كون العام قطعيا عندنا خلافا للشافعي ره فان تعارض الخاص والعام بان يدل احدهما على ثبوت الحكم والاخر على انتفائه فاما ان يعلم تاخر احدهما عن الاخر اولا فان لم يعلم حمل على المقارنة وان جاز ان يكون احدهما في الواقع ناسخا لتاخره والاخر منسوخا لتقدمه وانما قيدنا بالجواز لاحتمال ان يكون الخاص في الواقع موصولا بالعام فيكون مخصصا لا ناسخا ولهذا حمل على المقارنة فعند الشافعي ره يخص العام لانه ظني والخاص قطعي ولا يثبت حكم التعارض وعندنا يثبت حكم التعارض في القدر الذي تناوله الخاص والعام جميعا لا في القدر الذي تفرد العام بتناوله فان حكمه ثابت بلا معارض ويجي حكم تعارض النصين عند الجهل بالتاريخ مثال ذلك قوله تع والذين يتوفون منكم وقوله تع واولات الاحمال على راي علي رض فيثبت حكم التعارض في الحامل المتوفى عنها زوجها لا في الحامل المطلقة لتناول الثاني اياها لا الاول ولا في غير الحامل المتوفى عنها زوجها لتناول الاول اياها لا الثاني فان قيل كل من الآيتين عام قلنا المراد بالخاص ههنا الاخص بالنسبة الى العام بان يتناول بعض افراده لا كلها سواء كان خاصا في نفسه او عاما متناولا لشيء آخر فيكون العموم والخصوص من وجه كما في هذا المثال او غير متناول فيكون العموم والخصوص مطلقا كما في اقتلوا الكافرين ولا تقتلوا اهل الذمة وان علم التاريخ فالمتاخر اما عام واما خاص فعلى الاول العام ناسخ وعلى الثاني الخاص مخصص للعام ان كان موصولا به وناسخ له في قدر ما يتناوله ان كان متراخيا كما في الآيتين على راي ابن مسعود رض فان قوله تع واولات الاحمال متراخ عن قوله والذين يتوفون منكم حيث انه عام من وجه خاص من وجه يكون مثالا لتاخر العام عن الخاص وعكسه ويكون ناسخا لقوله تع والذين يتوفون في حق الحامل المتوفى عنها زوجها فان قلت انتساخ الخاص بالعام المتاخر ينبغي ايضا ان يتقيد بقدر ما تناوله لان ذلك الخاص يجوز ان يتناول افرادا لا يتناولها العام فلا نسخ في حقها كما في قوله تع والذين يتوفون في حق غير الحوامل قلت هو من هذه الحيثية يكون عاما لا خاصا وانما يكون خاصا من حيث تناوله لبعض افراد العام فالخاص المتقدم ينسخ بالعام في حق كل ما يتناوله من حيث

انه

انه خاص فلا حاجة الى التقييد وانما يحتاج الى ذلك اذا عبر عنه بالعام فانه انما يكون عاما من حيث تناوله للخاص المتاخر وغيره قوله حتى لا يكون تفريع على جعل الخاص المتراخي ناسخا لا مخصصا يعني يكون العام فيما لم يتناوله الخاص قطعيا لا ظنيا كما لو كان الخاص المتاخر موصولا لا بد على ما سيجي قوله فصل قصر العام على بعض ما يتناوله يسمى تخصيصا عندالش فيعم واما عند الحنفية ففيه تفصيل وهو انه اما ان يكون بغير مستقل او بمستقل والاول بتخصيص بل ان كان بالا واخواتها فاستثناء والا فان كان بان وما يؤدي مؤداها فشرط والا فان كان بالى وما يفيد معناها فغاية والا فصفة نحو في الغنم السائمة الزكوة او غيرها نحو جاني القوم اكرمهم فعلم انه لا ينحصر في الاربعة والثاني هو التخصيص سواء كان بدلالة اللفظ او العقل او الحس او العادة او نقصان بعض افراده او زيادته وغير المستقل كلام يتعلق بصدر الكلام ولا يكون تاما بنفسه لا يقال انه غير شامل للشرط المتقدم على الجزاء ولا للاستثناء المتقدم على المستثنى منه نحو ان دخلت الدار فانت طالق وما جاني الا زيدا احد لتعلقهما باخر الكلام لا بصدره ولا للوصف بالجملة نحو لا تكرم رجلا ابوه جاهل ولا للاستثناء بمثل ليس زيدا ولا يكون زيدا لانه كلام تام لانا نقول المراد بصدر الكلام ما هو متقدم في الاعتبار والرتبة سواء قدم في الذكر او اخر ولا يخفى انه لا بد من اعتبار الشيء اولا ثم اخراج البعض منه او تعليقه وقصره على بعض التقادير والمراد بالكلام الغير التام ما لا يفيد المعنى لو ذكر منفردا والجمل الوصفية والاستثناء بمثل ليس زيدا ولا يكون زيدا كذلك لاحتياجها الى مرجع الضمير فان قلت لا معنى للقصر الا ثبوت الحكم للبعض ونفيه عن البعض وهذا قول بمفهوم الصفة والشرط وهو خلاف المذهب قلت بل المراد ههنا ان يدل على الحكم في البعض ولا يدل في البعض الاخر لا نفيا ولا اثباتا حتى لو ثبت لثبت بدليل آخر ولهذا العدم بالعدم الاصلي وبهذا يخرج الجواب عن اشكال آخر وهو ان كون الشرط للقصر على بعض التقادير انما هو مذهب الشافعي ره وعند ابي حنيفة ره مجموع الشرط والجزاء كلام واحد موجب للحكم على تقدير وساكت على سائر التقادير حتى ان مجرد الجزاء بمنزلة انت طالق وليس هو مفيدا للحكم على جميع التقادير والشرط تعليقا وقصرا له على البعض كما هو مذهب الشافعي ره وجواب آخر وهو انه لولا الشرط لافاد الكلام الحكم على جميع التقادير فحين علق بالشرط لم يفد ذلك فكانه قصر على البعض وكذا الكلام في الاستثناء على ما سيجي فان قيل جعل المستقل ههنا مخصصا من غير فرق بين المتراخي وغيره وقد سبق ان المتراخي ناسخ لا مخصص قلنا التخصيص قد يطلق على ما يتناول النسخ فلا يتقيد بعدم التراخي ولهذا يقال ح

ويمكن ان يقال

تخصيص وقد يطلق على ما يقابله وهو المقيد بعدم التراخي والقول بان التخصيص لا يطلق الا على غير المتراخي يوجب بطلان كلام القوم في كثير من المواضع مثل تخصيص الكتاب بالسنة وبالاجماع وتخصيص بعض الايات بالبعض مع التراخي **قوله** واما الحس فيه تسامح لان المدرك بالحس هو ان له كذا وكذا واما انه ليس له غير ذلك فانما هو بالعقل لا غير وفي التمثيل بقوله تع واوتيت من كل شيء رد على من زعم ان التخصيص لا يجري في الخبر كالنسخ **قوله** واما العادة فلو حلف لا ياكل راسا فالراس وان كان مستعملا في راس كل حيوان الا انه معلوم عادة انه غير مراد لانه لا يدخل فيه عادة راس العصفور والجراد فيخص بما يكون متعارفا وهو ان يكبس في التنانير ويباع في السوق مشويا باعتبار اختلاف العادات بحسب الازمنة ولا مكنة خص ابو حنيفة اولا براس البقر والابل وثانيا براس البقر والغنم وبعدهما بالغنم خاصة **قوله** ويسمى مشككا يعني اللفظ الموضوع لمعنى لا يستوي فيه جميع افراده بل يختلف بالشدة والضعف كالمملوك في القن والمكاتب او بالاولوية او بالتقدم والتاخر كالوجود في الواجب والممكن يسمى مشككا لانه يشكك الناظر انه من قبيل المشترك او المتواطي اعني ما وضع لمعنى واحد يستوي فيه فلو قال كل مملوك لي فهو حر لا يدخل فيه المكاتب لنقصان الملك فيه لانه يملك رقبة لا يدا حتى يكون احق بمكاسبه ولا يملك المولى اكسابه ولا وطي المكاتبة بخلاف المدبر وام الولد فان قيل فكيف تتادى الكفارة بالمكاتب دون المدبر وام الولد قلنا لان ذلك باعتبار الرق وهو في المكاتب كامل لانه عبد ما بقي عليه درهم والكتابة محتملة للفسخ واشتراط الملك انما هو بقدر ما يصح به التحرير وهو حاصل فيها بخلاف المدبر وام الولد فان الرق فيهما ناقص لان ما ثبت فيهما من جهة العتق لا يحتمل الفسخ فلو حلف لا ياكل فاكهة ولا نية له لم يحنث باكل العنب والرطب والرمان عند ابي حنيفة لان كلا منها وان كان فاكهة لغة وعرفا الا ان فيه معنى زائدا على التفكه اي التلذذ والتنعم وهو الغذائية وقوام البدن به فبهذه الزيادة تخص عن مطلق الفاكهة **قوله** في غير المستقل اختلفوا في العام الذي اخرج منه البعض هل هو حقيقة في الباقي ام مجاز فالجمهور على انه مجاز وقالت الحنابلة حقيقة وقال ابو بكر الرازي حقيقة ان كان الباقي غير محصور اي له كثرة يعسر العلم بقدرها والا فمجاز وقال ابو الحسين البصري حقيقة ان كان بغير المستقل من شرط او صفة او استثناء او غاية وهي ان كان بمستقل من عقل او سمع وقال القاضي ابو بكر حقيقة ان كان بشرط او استثناء لا صفة وغيرها وقال القاضي عبد الجبار حقيقة ان كان بشرط او صفة لا استثناء وغيره وقيل حقيقة ان كان بدليل لفظي اتصل او انفصل وقال امام الحرمين حقيقة في تناوله مجاز في الاقتصار عليه واختار المص ان اخراج البعض ان كان بغير مستقل فصيغة العام حقيقة في الباقي وان كان بمستقل فهي في الباقي مجاز من حيث الاقتصار عليه حقيقة من حيث التناول له اما الاول فلان اللفظ الذي اخرج منه البعض باستثناء او

صنه

صفة او شرط او غاية موضوع للباقي مثلا اذا قال عبيدي احرار الا سالما فالعبيد المخرج منه سالم موضوع للباقي وفيه نظر لانه ان اراد الوضع الشخصي بمعنى انه وضع هذا اللفظ للمجموع عند الاطلاق وللباقي عند اقترانه بالاستثناء ونحوه فهو ممنوع والا لكان مشتركا وسيجيء في فصل الاستثناء ان المستثنى منه متناول للمجموع وانما الاستثناء يمنع دخول المستثنى في الحكم وان اراد الوضع النوعي بمعنى انه ثبت من الواضع انه لفظ اذا قرن بالاستثناء ونحوه يكون معناه الباقي فاللفظ لا يصير بهذا حقيقة لان المجاز ايضا كذلك على ما سيجيء وقد صرح في بحث الاستثناء بان الذاهبين الى ان المستثنى منه مستعمل في الباقي والاستثناء قرينة على ذلك قائلون بانه مجاز فيه هذا وتحقيقه على ما يتبع جملته وهي ان الوضع النوعي قد يكون بثبوت قاعدة دالة على ان كل لفظ يكون بكيفية كذا فهو متعين للدلالة بنفسه على معنى مخصوص يفهم منه بواسطة تعيينه له مثل الحكم بان كل اسم آخره الف او ياء مفتوح ما قبلها ونون مكسورة فهو لفردين من مدلول ما الحق باخره هذه العلامة وكل اسم غير الى نحو رجال ومسلمين ومسلمات فهو لجمع من مسميات ذلك الاسم وكل جمع عرف باللام فهو لجميع تلك المسميات الى غير ذلك ومثل هذا من باب الحقيقة بمنزلة الموضوعات الشخصية باعيانها بل اكثر الحقائق من هذا القبيل كالمثنى والمجموع والمصغر والمنسوب وعامة الافعال والمشتقات والمركبات وبالجملة كل ما يكون دلالته على المعنى بالهيئة وقد يكون بثبوت قاعدة دالة على ان كل لفظ متعين للدلالة بنفسه على معنى فهو عند القرينة المانعة عن ارادة ذلك المعنى متعين لما يتعلق بذلك المعنى تعلقا مخصوصا ودال عليه بمعنى انه يفهم منه بواسطة القرينة لا بواسطة هذا التعيين حتى لو لم يثبت من الواضع جواز استعمال اللفظ في المعنى المجازي لكانت دلالته عليه وفهمه منه عند قيام القرينة بحالها ومثله مجاز لتجاوزه المعنى الاصلي فالوضع عند الاطلاق يراد به تعيين اللفظ للدلالة على معنى بنفسه سواء كان ذلك التعيين بان يفرد اللفظ بعينه بالتعيين او يندرج في القاعدة الدالة على التعيين وهو المراد بالوضع الماخوذ في تعريف الحقيقة والمجاز ويشمل الشخصي والقسم الاول من النوعي فلفظ الاسود في مثل قولنا رايت الاسود من حيث قصد به الشجعان مستعمل في غير ما وضع له ومن حيث قصد العموم مستعمل فيما وضع له فليتدبر واما الثاني فلانه موضوع للكل فاذا اخرج منه البعض بقي مستعملا في الباقي وهو غير الموضوع له فيكون مجازا من حيث الاقتصار على البعض الا انه يتناول الباقي كما كان يتناوله قبل التخصيص لم يتغير التناول وانما طرء عدم ارادة البعض وهو لا يوجب تغير صفة التناول للباقي فيكون حقيقة من هذه الحيثية وسيجيء في فصل المجاز ان شاء الله تعالى ان اللفظ الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد يكون حقيقة ومجازا باعتبار حيثيتين وفيه نظر لان ذلك انما هو باعتبار وضعين واما بحسب

وضع واحد فذلك المعنى اما نفس الموضوع له فيكون اللفظ حقيقة او غيره فيكون مجازا نعم لو كانت
صيغة العموم موضوعة للكل والبعض بالاشتراك لكانت عند استعمالها في الباقي مجازا من حيث الوضع
للكل وحقيقة من حيث الوضع للبعض الا ان التقدير انها موضوعة للاستغراق خاصة لا يقال
مراده ان هذا النوع من المجاز اعني اطلاق الكل على البعض حقيقة قاصرة على ما هو مصطلح فخر الاسلام
لانا نقول الحقيقة بهذا المعنى لا يقابل مطلق المجاز ولا اشارة اليه في فصل المجاز على ما وعن الحكم
وقد يجاب بان الباقي ليس نفس الموضوع له الا ان اللفظ انما يكون مجازا فيه لو كانت ارادته
باستعمال ثان وليس كذلك بل بالاستعمال الاول وانما طرأ عليه عدم ارادة البعض كما هو الشأن في
التغير في الاستعمال فكما ان تناول العبيد لغير سالم ليس يطرق المجاز عند عدم اخراجه فكذا عند
اخراجه وعلى هذا يكون المقصور على البعض بغير المستقل ايضا حقيقة في الكل بحسب التناول وان
اخرج البعض عن الدخول في الحكم على ما اختاره في فصل الاستثناء فان قيل فما وجه فرق المص
هنا بين المستقل وغيره قلنا لما كان غير المستقل صيغا مخصوصة مضبوطة امكن ان تعال
ان اللفظ موضوع للباقي عند انضمامه الى احدى تلك الصيغ بخلاف المستقل فانه غير محصور فلا ينضبط
باعتبار الوضع وفيه نظر والمنقول عن امام الحرمين في تحقيق كونه حقيقة في التناول ان العام
بمنزلة تكرير الاحاد المتعددة على ما نقل عن اهل العربية ان معنى الرجال فلان وفلان وفلان الى ان
يستوعب وانما وضع الرجال اختصارا لذلك ولا شك انه في تكرير الاحاد لو ابطل ارادة البعض
لم يصر الباقي مجازا فكذا هنا واجيب بانا لا نم انه كتكرير الاحاد بل هو موضوع للكل فباخراج
البعض يصير مستعملا في غير ما وضع له فيكون مجازا بخلاف المتكرر فان كل واحد موضوع لمعناه فباخراج
البعض لا يصير الباقي مستعملا في غير معناه ومقصود اهل العربية بيان الحكمة في وضعه لا انه مثل
المتكرر بعينه وفيه نظر ثم لا يخفى ان حقيقة صيغة العموم للكل ومع ذلك فهي حقيقة فيما وراء
المخصوص لانها انما تناولته من حيث انه كل لا بعض كالاستثناء يصير الكلام عبارة عما وراء المستثنى
بطريق انه كل لا بعض حتى لو كان الباقي دون الثلث فهو كل ايضا وان كان بصيغة العموم نظرا
الى احتمال ان يكون اكثر ولو قال مماليكي احرار الا فلانا وفلانا ولا مملوك له سواهما كان
الاستثناء صحيحا لاحتمال ان يكون المستثنى بعضا اذا كان سواهما بخلاف ما لو قال مماليكي
احرار الا مماليكي قوله اي لفظ العام مجاز كان الاحسن ان يقول اي اللفظ العام بالوصف
دون الاضافة لان الكلام في صيغ العموم لا في لفظ العام على ما يشعر به كلام من قال ان هذا الاختلاف
مبني على الاختلاف في اشتراط الاستغراق فان اشترط كان اطلاق لفظ العام على ما اخرج
منه البعض مجازا باعتبار انه عام لولا الاخراج وان اكتفي بانتظام جمع من المسميات فهو حقيقة حتى

ينتهي

ينتهي التخصيص الى ما دون الثلث قوله وهو حجة تقرير كلامه ان العام المخصوص على البعض لا يخلو اما
ان يكون بغير مستقل او بمستقل فعلى الاول ان كان المخصوص المخرج معلوما فهو حجة بلا شبهة
كما كان قبل التخصيص على البعض لعدم مورث الشبهة لانه اما جهالة المخرج او احتماله التعليل وغير المستقل
لا يحتمل التعليل وان كان مجهولا كما لو قال عبيده احرار الا بعضا اورث ذلك جهالة في الباقي
فلم يصلح حجة الا ان يتبين المراد وعلى الثاني اما ان يكون المخصص عقلا او كلاما او غيرهما فان كان المخصص
هو العقل كان العام قطعيا في الباقي لعدم مورث الشبهة لانه انما يقتضي العقل اخراجه فهو مخرج
وغيره باق على ما كان كما في الاستثناء وفيه نظر لان العقل قد يقتضي اخراج بعض مجهول بان يكون الحكم
مما يمتنع على الكل دون البعض مثل الرجال في الدار فالاولى ان يجعل كالاستثناء ويجعل قطعيا
اذا كان المخصوص معلوما كما في الخطابات التي خص منها الصبي والمجنون لا يقال يجوز
ان يكون قطعيا بواسطة الاجماع لانا نقول كان قطعيا قبل ان يتحقق الاجتهاد والاجماع وان كان
المخصص غير العقل والكلام فالظاهر انه لا يبقى قطعيا لاختلاف العادات ضعفا والزيادة والنقصان
وعدم اطلاع الحس على تفاصيل الاشياء اللهم الا ان يعلم القدر المخصوص قطعا وان كان المخصص
هو الكلام ففيه اختلاف فعند الكرخي لا حجة اصلا وعند البعض ان كان المخصوص معلوما فالعام
قطعي في الباقي وان كان مجهولا فليس بحجة اصلا وعند البعض ان كان معلوما فالعام قطعي في الباقي
وان كان مجهولا يسقط المخصص ويبقى العام على ما كان والمختار ان العام بعد التخصيص دليل تمكن
فيه شبهة معلوما كان المخصص او مجهولا والتمسكات مذكورة في الكتاب قوله وان كان
مجهولا يسقط المخصص ويبقى العام حجة فيما يتناوله كما كان لان المجهول لا يصلح دليلا فلا يصلح معارضا
للدليل فيبقى حكم العام على ما كان ولا تتعدى جهالة المخصص اليه لكون المخصص مستقلا بخلاف الاستثناء
فانه بمنزلة وصف قائم بصدر الكلام لانه لا يفيد بدونه شيئا حتى ان مجموع الاستثناء وصدر الكلام
بمنزلة كلام واحد فجهالته توجب جهالة المستثنى منه فيصير مجهولا مجملا متوقفا على البيان قوله
وعندنا تمكن فيه شبهة اي العام الذي خص منه البعض دليل فيه شبهة حتى لا يكون موجبا قطعا
ويقينا اما كونه حجة فلاحتجاج السلف من الصحابة وغيرهم بالعمومات المخصوص منها البعض شايعا ذايعا
من غير نكير وكان اجماعا واما تمكن الشبهة فلانه لما اخرج منه البعض لم يبق مستعملا في الكل بل فيما
دونه مجازا وما دون الكل افراد متعددة متساوية في كون اللفظ مجازا فيها من غير رجحان فلا يثبت
بعض منها لانه ترجيح من غير مرجح وفيه نظر اما اولا فلان ما ذكر انما يصح في المخصوص المجهول اما
في المعلوم فعدم الرجحان ممنوع بل مجموع ما وراء المخصوص متعين مثلا اذا اخرج من المائة عشرة يتعين
التسعون واذا اخرج عشرون يتعين الثمانون ولما اخرج من المشركين اهل الذمة يتعين غيرهم واما

العلم دون العلم فالحاصل ان المخصص المجهول باعتبار الصيغة لا يبطل العام وباعتبار الحكم يبطله والمعلوم
بالعكس فيقع الشك في بطلانه والشك لا يرفع اصل اليقين بل وصفه قوله لا يريد بقوله
لما كان معنى سقوط المخصص المجهول للشبهة الاول انه لشبهه بالناسخ يسقط كما يسقط الناسخ المجهول
ومعنى ايجابه جهالة العام للشبهة الثاني انه لشبهه بالاستثناء يوجب ذلك كما يوجبه الاستثناء ومعنى
عدم صحة تعليل المخصص المعلوم للشبهة الثاني انه لشبهه بالاستثناء لا يصح تعليله كما لا يصح تعليل
الاستثناء وكان السابق الى الوهم من قوله فللشبهة الاول يصح تعليله انه لشبهه بالناسخ يصح تعليله
كما يصح تعليل الناسخ فيرفع ذلك الوهم بقوله لان الناسخ لا يصح تعليله لما يلزم من نسخ النص بالقياس
على ما سيأتي فان قيل فيجب ان لا يصح تعليل المخصص اصلا لان كلا شبهتيه مقتضيان عدم
التعليل قلنا شبهه بالناسخ وهو الاستقلال يقتضي صحة التعليل الا انه لم يصح في الناسخ لمانع
وهو صيرورة القياس معارضا للنص ولا مانع في المخصص فيصح تعليله لشبهه بالناسخ اي لاستقلاله
فعلم على ان احتمال التعليل يصح دفعا للشبهة المولدة من قبل الكرخي في بطلان الاحتجاج بالعام
المخصوص لا جوابا عن الاشكال الوارد على كلام القوم بانه لو كانت صحة تعليل المخصص توجب جهالة في
العام وتقتضي سقوطه وبطلان حجيته كما زعمتم لوجب بطلان حجية العام المخصوص عندكم لانكم قائلون
بصحة تعليل المخصص لما لا يخفى ان المذكور لا يصلح جوابا عن هذا الاشكال لما فيه من تسليم بطلان المقدمة
القائلة بان صحة التعليل توجب جهالة في العام فان قيل المخصص لما لم تدرك علته فاحتمال التعليل
باق على ما هو الاصل في النصوص ولو ادرك فاحتمال الغير قائم لما في العلل من التزاحم وبعد ما تعينت
لا يدرى انها في اي قدر من افراد العام توجد وكل هذا يوجب جهالة العام وبطلان حجيته قلنا لا
بل يوجب تمكن الشبهة فيه لما عرفت من انه ثابت بيقين والشك لا يوجب زوال اصل اليقين بل وصف
كونه يقينيا قوله لا هو اي القياس لا يعارض النص لانه دون النص فلا ينسخه لان عمل الناسخ
انما هو في رفع الحكم باعتبار المعارضة لكن تخصيص النص العام الذي خص منه البعض لان عمل المخصص
انما هو على وجه البيان دون المعارضة فالقياس المستنبط من المخصص تبين ان قدر ما تعدى اليه العلة
لم يدخل تحت العام كما ان النص المخصص تبين ان قدر ما تناوله لم يدخل تحته فان قيل فلم لم يجز
التخصيص بالقياس ابتداء قلنا لان ما تناوله القياس داخل تحت العام قطعا والقياس
يبين عدم دخوله ظنا فلا يسمع بخلاف العام بعد التخصيص فانه ايضا ظني والقياس يؤيد بما يشار
في بيان عدم دخول بعض الافراد وقد يقال لان الاصل الذي يستند اليه القياس لا يصلح
مبينا لهذا العام لعدم تناوله شيئا من افراده فكذا القياس المستنبط منه لا يصلح مبينا للعام
فلو اعتبر لم يكن الا معارضا وفيه نظر لان عدم صلوح الاصل انما هو باعتبار عدم التناول للشيء

واما ثانيا فلان الدليل المذكور على تقدير تمامه لا يدل على تمكن الشبهة بل يدل على ان لا يبقى العام حجة
اصلا فيصير مجملا موقوفا على البيان وغاية توجيهه ان المراد انه لا يثبت عدد معين منها على سبيل
القطع بل ان كان المخصوص مجهولا لا يترجح شيء منها وان كان معلوما يترجح جميع ما وراء المخصوص
لكن ظنيا لا قطعيا لاحتمال خروج بعض اخر بالتعليل فعلى هذا يكون قوله لانه يترجح من غير
مخصصا بصورة المجهول قوله حتى يخصصه يعني لما لم يبق العام بعد التخصيص قطعيا جاز في العام
بعد التخصيص من الكتاب والمتواتر معلوما كان المخصوص او مجهولا ان يخصص بخبر الواحد والقياس
اجماعا ويعلم من جواز تخصيصه بالقياس انه دون خبر الواحد في الدرجة لان القياس لا يصلح
معارضا بخبر الواحد حتى رجحوا خبر القهقهة على القياس وكذا خبر الاكل ناسيا في الصوم وفي ذلك لان
ثبوت الحكم فيما وراء المخصوص انما هو مع شك في اصله واحتمال فيجوز ان يعارضه القياس
بخلاف خبر الواحد فانه لا يثبت في اصله وانما الاحتمال في طريقه باعتبار توهم غلط الراوي او
ميله عن الصدق الى الكذب فلا يصلح القياس معارضا له وقد استدل لجواز تخصيص هذا العام
بالقياس على ان المخصص لا يجب ان يكون مقارنا للقطع بتراخي القياس عن الكتاب وليس بسديد
لان القياس مظهر لا مثبت فالمخصص بالحقيقة هو النص المثبت للحكم في الاصل ولا يعلم تراخيه
بطريق القطع قوله لكن لا يسقط الاحتجاج به لان المخصص لشبهه الناسخ بصيغته لانه كلام مبتدا
مفهوم بنفسه يفيد الحكم وان لم يتقدمه العام ولشبهه الاستثناء بحكمه لان حكمه بيان اثبات الحكم فيما وراء
المخصوص وعدم دخول المخصوص تحت حكم العام لا رفع الحكم عن محل الخصوص بعد ثبوته فهو مستقل من
جهة دون جهة ولا اصل فيما يتردد بين الشبهتين ان يعتبر بهما ويوفى حظا من كل منهما ولا يبطل احدهما
بالكلية فالمخصص ان كان مجهولا اي متناولا لما هو مجهول عند السامع فمن جهة استقلاله يسقط هو
بنفسه ولا يتعدى جهالته الى العام كالناسخ المجهول ومن جهة عدم استقلاله يوجب جهالة العام وسقوط
الاحتجاج به لتعدي جهالته اليه كما في الاستثناء المجهول فوقع الشك في سقوط العام وقد كان
ثابتا بيقين فلا يزول بالشك بل تتمكن فيه شبهة جهالة تورث زوال اليقين فيوجب العمل دون
العلم وان كان معلوما فمن جهة استقلاله يصح تعليله كما هو الاصل في النصوص المستقلة فيوجب
جهالة فيما بقي تحت العام لانه لا يدرى انه كم خرج بالقياس فينبغي ان يسقط العام ومن جهة عدم
استقلاله لا يصح تعليله على ما هو مذهب الجبائي كما لا يصح تعليل الاستثناء لانه ليس نصا
مستقلا بل بمنزلة وصف قائم بصدر الكلام دال على عدم دخول المستثنى في حكم المستثنى منه والعدم
لا يعلل فيكون ما وراء المخصوص معلوما فيجب ان يبقى العام بحاله فوقع الشك في عدم حجية العام
فلا تبطل حجيته الثابتة بيقين بل يتمكن فيه ضرب شبهة لكونه ثابتا من وجه دون وجه فيوجب

العلم

من افراد العام والكلام في القياس المتناول له والالم يتصور كونه مخصصا فعدم صلوح لامل للبيان لا يستلزم عدم صلوح القياس لذلك وايضا لم يشترطوا في القياس المخصص للعام الذي خص منه البعض ان يكون مخصصا لذلك العام بل لو اخص العام تقطعي صار ظنيا فجاز تخصيصه بالقياس وان كان مستندا الى اصل لا يتناول شيئا من افراد العام **قوله** فنظير الاستثناء ما لو اباع الحر والعبد بثمن اي بثمن واحد لو فصل الثمن بان قال بعتهما بالفين كل بخمسمائة صح في العبد عندهما خلافا لابي حنيفة **قوله** لم يدخل الحر تحت الايجاب لان دخول الشيء في البيع انما هو بصفة المالية والتقوم وذلك لا يوجد في الحر وكذا الفاجع بين حي وميت او بين ميتة وذكية او بين خل وخمر فصار البيع بالحصة ابتداء بان يقسم الالف على قيمة العبد المبيع وقيمة الحر بعد ان يفرض عبدا في الصورة الاولى وعلى قيمة العبد المبيع وقيمة العبد المستثنى في الثانية حتى لو كان قيمة كل واحد منهما خمسمائة فحصة العبد من الالف خمسمائة على التناصف وصورة البيع بالحصة ما لو قال بعت منك هذا العبد بحصته من الالف الموزع على قيمته وقيمة ذلك العبد الاخر وهو باطل لجهالة الثمن وقت البيع **قوله** ولان ما ليس بمبيع يصير شرطا وذلك لانه لما جمع بينهما في الايجاب يعد شرطا في قبول العقد في كل منهما قبوله في الاخر حتى لا يملك المشتري قبول احدهما دون الاخر فان قيل هذا الاشتراط انما هو عند صحة الايجاب فيهما لئلا يكون المشتري ملحقا الضرر بالبائع في قبول احدهما دون الاخر بخلاف ما لو لم يصح كما لو اشترى عبدا ومكاتبا او مدبرا او ام ولد يصح العبد اجيب بان الكلام في كونه شرطا فاسدا وذلك انما يكون عند عدم صحة الايجاب فيهما واما لو صح فهو شرط صحيح وفيه نظر لان حاصل السؤال منع الاشتراط عند عدم صحة الايجاب فيهما وما ذكر لا يدفع المنع **قوله** وههنا العبد الذي فيه الخيار داخل في الايجاب لوروده على العبدين لان الحكم لما عرف في موضعه من ان شرط الخيار يمنع الملك عن الثبوت لا السبب عن الانعقاد على ما سيجيء تحقيقه في فصل مفهوم المخالفة **قوله** ومن المسئلة على اربعة اوجه لانه اما ان يكون محل الخيار والثمن كلاهما معلومين او محل الخيار معلوما والثمن مجهولا او بالعكس او كلاهما مجهولين مثال الاول باع سالما وغانما بالفين كل منهما بالف صفقة واحدة على ان البائع او المشتري بالخيار في سالم ثلثة ايام مثال الثاني باعهما بالفين على انه بالخيار في سالم مثال الثالث باعهما بالفين كل منهما بالف على انه بالخيار في احدهما مثال الرابع باعهما بالفين على انه بالخيار في احدهما من غير تعيين لثمن كل واحد ولا لما فيه الخيار فرعاية شبه النسخ اعني كون محل الخيار داخلا في الايجاب تقتضي صحة البيع في الصور الاربع لان كلا من العبدين بالنظر الى الايجاب مبيع بيعا واحدا فلا يكون بيعا بالحصة ابتداء بل بقاء ورعاية شبه الاستثناء اعني كون محل الخيار غير داخل في الحكم تقتضي فساد البيع

في الصور الاربع لوجود الشرط الفاسد في الاولى مع جهالة الثمن في الثانية وجهالة المبيع في الثالثة وجهالتهما في الرابعة فلرعاية الشبهين صح البيع في الصورة الاولى دون الثلث الباقية اعني صح في الاولى رعاية لشبه النسخ ولم يصح في البواقي رعاية لشبه الاستثناء ووجه الاختصاص ان معلومية محل الخيار والثمن ترجح جانب الصحة فلائم شبه النسخ المقتضي للصحة وجهالة محل الخيار والثمن او كليهما ترجح جانب الفساد فلائم شبه الاستثناء وقد يقال ان في كل من الصور عملا بالشبهين اما في الاولى فلان شبه الاستثناء ايضا يوجب صحتها لكونه استثناء معلوم واما في الثانية فلان شبه النسخ يوجب لزوم العقد في غير محل الخيار لان جهالة الثمن طارئة وشبه الاستثناء يوجب فساد العقد وشبه النسخ يوجب انعقاده في العبدين فلا ينعقد بالشك وفيه نظر اما اولا فلان معنى الاستثناء ان محل الخيار غير داخل في الحكم فيكون بهذا الاعتبار غير مبيع فيكون قبوله شرطا فاسدا مفسدا للبيع ومعلومية الاستثناء لا تدفع ذلك ولهذا جعل الاستثناء في صورة جهالة الثمن وصح موجبا للفساد مع انه معلوم واما ثانيا فلان الاصل في العقود هو الانعقاد والجواز لقلم موضع في الشرع الا لذلك فعلى ما ذكره يلزم ان لا يثبت الفساد في شيء من الصور لانه لا يثبت بالشك **قوله** وبجهالة المبيع او الثمن فان قيل جهالة الثمن طارئة بعارض الخيار بعد صحة التسمية فلا يمنع الجواز كما في بيع القن مع المدبر اجيب بان حكم العقد لما انعدم في محل الخيار بقي قائما من كل وجه وهو الخيار يلزم انعدامه من كل وجه لان العقد لا ينعقد الا لحكمه فصار الايجاب في حق الحكم في محل الخيار بمنزلة العدم كما في بيع الحر فيبقى الايجاب في حق الاخر بحصته من الثمن ابتداء بخلاف المدبر فان الايجاب يتناوله وانما امتنع الحكم فيه لضرورة صيانة حق المدبر فيمنع ثبوت الحكم فيه والثابت بالضرورة لا يظهر حكمه في غير موضع الضرورة فيبقى الايجاب متناولا له فيما وراء محل الضرورة كذا في شرح التقويم وقيل محل الخيار لا يدخل في الحكم فيصير الثمن مجهولا في الابتداء بخلاف المدبر فانه يدخل في العقد والحكم جميعا لانه قابل له بقضاء القاضي ثم يخرج فيحدث جهالة ثمن القن **قوله** ولم يعتبر ههنا اشارة الى جواب سؤال مقدر تقريره ان البيع في الصورة الاولى ينبغي ان يكون فاسدا بناء على وجود الشرط الفاسد وهو صيرورة قبول ما ليس بمبيع شرطا لقبول المبيع كما في بيع العبد مع الحر تقرير الجواب ان كون محل الخيار غير مبيع انما هو باعتبار شبه الاستثناء لانه غير داخل في الحكم واما باعتبار شبه النسخ فهو مبيع لكونه داخلا في الايجاب فيكون قبوله شرطا صحيحا بخلاف الحر او العبد المصرح باستثنائه فانه ليس بمبيع اصلا والحاصل ان محل الخيار مبيع من وجه دون وجه فاعتبر في صورة معلومية محل الخيار والثمن جهة كونه مبيعا حتى لا ينعقد البيع رعاية لشبه النسخ وفي صورة غيرها جهة كونه غير مبيع حتى ينعقد لشبه الاستثناء والله اعلم **قوله**

فصل في الفاظ اي الفاظ العام على ما ذكره المص ولا اولى في الالفاظ العموم على ما ذكره غيره
وهي اما اللفظ عام بصيغته ومعناه بان يكون اللفظ مجموعا والمعنى مستوعبا سواء وجد لهم من لفظه كالرجال
او لا كالنساء واما عام بمعناه فقط بان يكون اللفظ مفردا مستوعبا لكل ما يتناوله ولا يتصور ان يكون
العام عاما بصيغته فقط لانه لا بد من تعلقه المعنى وهذا اي العام بمعناه فقط اما ان يتناول المجموع
كالافراد واما ان يتناول كل واحد والمتناول لكل واحد اما ان يتناوله على سبيل الشمول او على
سبيل البدل فالاول ان يتعلق الحكم بالمجموع لا الاحاد الا بكل واحد على الانفراد وحيث يثبت الاحاد
انما يثبت لانه داخل في المجموع كالرهط اسم لما دون العشرة من الرجال ولا يكون فيهم امراة والقوم
لجماعة الرجال خاصة واللفظ مفرد بدليل انه يثنى ويجمع ويوحد الضمير العايد اليه مثل الرهط دخل
والقوم خرج والتحقيق ان القوم في الاصل مصدر قام فوصف به ثم غلب على الرجال خاصة لقيامهم
بامور النساء ذكره في الفايق وينبغي ان يكون هذا تاويل ما قيل ان قوما جمع قايم كصوم
جمع صايم والا فقد فعل ليس من ابنية الجموع وكل منهما متناول لجميع احاده لا لكل واحد من حيث انه
واحد حتى لو قال الرهط او القوم الذي يدخل هذا الحصن فله كذا فدخله جماعة كان النفل لمجموعهم
ولو دخله واحد لم يستحق شيئا فان قلت فاذا لم يتناول كل واحد فكيف صح استثناء الواحد منه
في مثل جاء في القوم الا زيدا الفرض شرطه دخول المستثنى في حكم المستثنى منه لولا الاستثناء قلت
من حيث ان مجيء المجموع لا يتصور بدون مجيء كل واحد حتى لو كان الحكم متعلقا بالمجموع من حيث هو المجموع
من غير ان يثبت لكل فرد لم يصح الاستثناء مثل يطيق رفع هذا الحجر القوم الا زيدا وهذا كما يصح
عندي عشرة الا واحدا ولا يصح العشرة زوج الا واحدا اذ ليس الحكم على الاحاد بل على المجموع
والثاني ان يتعلق الحكم بكل واحد سواء كان مجتمعا مع غيره او منفردا عنه مثل من دخل هذا الحصن
فله درهم فلو دخله واحد استحق درهما ولو دخله جماعة معا او متعاقبين استحق كل واحد الدرهم
والثالث ان يتعلق الحكم بكل واحد بشرط الانفراد وعدم التعلق بواحد آخر مثل من دخل هذا
الحصن اولا فله درهم فلكل واحد دخله اولا منفردا استحق الدرهم ولو دخله جماعة معا لم يستحقوا
شيئا ولو دخلوا متعاقبين لم يستحق الا الاول وسياتي تحقيق ذلك فالحكم في الاول
مشروط بالاجتماع وفي الثالث بالانفراد وفي الثاني غير مشروط بشيء منهما قوله فالجمع مثل
الرجال والنساء وما في معناه من العام المتناول للمجموع مثل الرهط والقوم يصح اطلاقه
على اي عدد كان من الثلثة الى ما لا نهاية له يعني ان مفهومه جميع الاحاد سواء كانت ثلثة او اربعة
او ما فوق ذلك وليس المراد انه عند الاطلاق يحتمل ان يراد به الثلثة وان يراد به الاربعة وغير ذلك
من الاعداد لانه حينئذ يكون مبهما غير دال على الاستغراق فلا يوجب العموم بل ينافيه لان الدلالة على الاستغراق

شرط فيه ولا يخفى ان الكلام في الجمع المعرف واما المنكر فسياتي ذكره وكذا اسماء الجموع والاقتصار تحقيق
ان الرهط اسم لما دون العشرة من الرجال على ما صرح به في كتب اللغة فصار الحاصل ان المعرف باللام
من المجموع واسمائها يجمع الافراد قلت او كثرت وان كان بدون اللام لما دون العشرة كالرهط او
العشرة فما دونها كجمع القلة مثل المسلمين والمسلمات والانفس ونحو ذلك واما التحقيق ان الموضوع للعموم
هو مجموع الاسم وحرف التعريف او الاسم بشرط التعريف وعلى التقديرين بل يصير مشتركا حيث وضع بدون التعريف
لمطلق الجمع وان هذا الوضع لا شك انه نوعي فكيف يكون اللفظ باعتباره حقيقة وان الحكم في مثله على كل
جمع او كل فرد وانه للافراد المحققة خاصة او المحققة والمقدرة جميعا وان مدلوله الاستغراق الحقيقي
او اعم من الحقيقي والعرفي فالكلام فيه طويل لا يحتمله المقام قوله لان اقل الجمع ثلثة اختلفوا
في اقل عدد يطلق عليه الجمع فذهب اكثر الصحابة والفقهاء وائمة اللغة الى انه ثلثة حتى لو حلف لا يتزوج نساء
لا يحنث بتزوج امراتين وذهب بعضهم الى انه اثنان حتى يحنث بتزوج امراتين وتمسكوا بوجوه الاول
قوله تعالى فان كان له اخوة والمراد اثنان فصاعدا لان الاخوين يحجبان الام الى السدس كالثلثة والاربعة
وكذا كل جمع في المواريث والوصايا حتى ان للاختين في الميراث الثلثين كما للاخوات وفي الوصية
للاثنين ما اوصى للاقرباء فلان الثاني قوله تعالى فقد صغت قلوبكما اي قلباكما لانه ما جعل الله
لرجل من قلبين الثالث قوله عم الاثنان فما فوقهما جماعة ومثله حجة من اللغوي فكيف من النبي عم
وتمسك الذاهبون الى ان اقل الجمع ثلثة باجماع اهل العربية على اختلاف صيغ الواحد والتثنية
والجمع في غير ضمير المتكلم كما ستعرف مثل رجل رجلان رجال وهو فعل وهما فعلا وهم فعلوا وايضا ما
فوق الاثنين هو المتبادر الى الفهم من صيغة الجمع وايضا يصح نفي الجمع عن الاثنين مثل ما في الدار
رجال بل رجلان وايضا يصح رجال ثلثة واربعة ولا يصح رجال اثنان وليس المراعاة صورة
اللفظ بان يكون الموصوف والصفة كلاهما مثنى او مجموعا لان اسماء الاعداد ليست جموعا ولا اللفظ اثنان
مثنى على ما تقرر في موضعه ولانه يصح جاءني زيد وعمرو العالمان ولا يصح العالمون ثم اجابوا عن تمسكات
المخالف اما عن الاول فبانه لا نزاع في ان اقل الجمع اثنان في باب الارث استحقاقا وحجبا والوصية
لكن لا باعتبار ان صيغة الجمع موضوعة للاثنين فصاعدا بل باعتبار انه ثبت بالدليل ان للاثنين
حكم الجمع اما الاستحقاق فلانه علم من قوله تعالى فان كانتا اي من يرث بالاخوة يعني الاختين لاب وام
او لاب اثنتين فلهما الثلثان مما ترك ان للاختين حكم الاخوات في استحقاق الثلثين مع ان
قرابة الاخوة متوسطة لكونها قرابة مجاورة فيكون للبنتين ايضا حكم البنات في استحقاق الثلثين
بطريق دلالة النص لان قرابتهما قريبة لكونها قرابة الجزئية وايضا يعلم ذلك بطريق الاشارة
من قوله تعالى فللذكر مثل حظ الانثيين فانه يدل على ان حظ الابن مع الابنة الثلثان فيكون ذلك

خط الانثيين اعني البنتين ثم لما كان بزاموهما ان النصيب يزاد بزيادة العدد نفي ذلك بقوله فان كن
نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك فان قلت بسبب انه يعلم ان خط البنتين مع الابن مثل خطه
لكن من اين يعلم ان حظهما ذلك بدون الابن قلت من حيث ان البنت الواحدة لما استحقت الثلث مع
اخ لها فمع اخت لها بطريق الاولى واما الحجب فلانه مبني على الارث لفوا الحاجب لا يكون الا وارثا ما
او بالفعل على ان الحجب بالاخوين قد ثبت باتفاق من الصحابة كما روي ان ابن عباس رضه قال لعثمان
رضه حين رد الام من الثلث الى السدس بالاخوين قال الله تعالى فان كان له اخوة فلامه السدس
وليس الاخوان اخوة في لسان قومك فقال عثمان رضه نعم لكن لا استجيز ان خالفهم فيما رأوا وروي
لا استطيع ان انقض امرا كان قبلي واما الوصية فلانها ملحقة بالميراث من حيث ان كلا منهما تثبت
الملك بطريق الخلافة بعد الفراغ عن حاجة الميت واما الجواب عن الثاني فهو ان اطلاق الجمع على الاثنين
مجاز بطريق اطلاق اسم الكل على البعض او تشبيه الواحد بالكثير في العظم والخطر كما يطلق الجمع على
الواحد تعظيما في مثل قوله وانا لحافظون مع الاتفاق على ان الجمع لا يطلق على الواحد حقيقة
وانما كثر مثل هذا المجاز اعني ذكر العضو الذي لا يكون من الشخص الا واحدا بلفظ الجمع عند الاضافة الى
الاثنين مثل قلوبكما وانفسهما ورؤسهما ونحو ذلك احترازا عن استثقال الجمع بين التثنيتين مع وضوح
ان المراد بمثل هذا الجمع الاثنان وقد يجاب بان المراد بالقلوب الميول والدواعي المختلفة كما يقال
لمن مال قلبه الى جهتين او تردد بينهما انه ذو قلبين واما الجواب عن الثالث فهو انه لما دل الاجماع
على ان اقل الجمع ثلثة وجب تأويل الحديث وذلك بان يحمل على ان للاثنين حكم الجمع في المواريث استحقاقا
وحجبا او في حكم الاصطفاف خلف الامام وتقدم الامام عليهما او في اباحة السفر لهما وارتفاع ما كان
منهيا في اول الاسلام من مسافرة واحد او اثنين بناء على غلبة الكفر او في انعقاد صلوة الجماعة
بهما ولدراك فضيلة الجماعة وذلك لان الغالب من حال النبي عم تعريف الاحكام دون اللغات على ان
هذا الدليل على تقدير تمامه لا يدل على المط لان النزاع في ج م ع وما يشتق من ذلك لانه في اللغة
ضم شيء الى شيء وهذا حاصل في الاثنين بلا خلاف وانما النزاع في صيغ الجمع وضمائره ولذا قال ابن
الحاجب اعلم ان النزاع في نحو رجال ومسلمين وضربوا واضربوا لا في لفظ ج م ع ولا في نحو نحن
فعلنا ولا في نحو صغت قلوبكما فانه وفاق فعلى هذا لا حاجة الى ما ذكره المص جوابا عن مثل فعلنا
ومع ذلك يجب ان يحمل اشتراكه بين التثنية والجمع على الاشتراك المعنوي دون اللفظي لانه موضوع
للمتكلم مع الغير واحدا كان الغير او اكثر وهذا مفهوم واحد يصدق على الاثنين والثلثة وما فوق ذلك
كما يصدق نحن فعلوا على الثلثة والاربعة وما فوقهما من غير اشتراك لفظ وتعدد وضع والبعد
من ذلك ما قيل ان مثل فعلنا حقيقة في الجمع مجاز في الاثنين واكتفى بهذا المجاز ولم يوضع

للمتكلم مع احد آخر اسم خاص لئلا يكون التبع مزاحما للاصل لان المتكلم بهذه الصيغة يحكي عن نفسه وعن غيره
على ان ذلك الغير تبع له في الدخول تحت الصيغة لانه ليس بمتكلم بهذا الكلام حقيقة وهو ظ بخلاف ما اذا كان
الغير فوق الواحد فانه يتقوى بكثرته ويصير بمنزلة الاصل واعلم انهم لم يفرقوا في هذا المقام بين جمع
القلة وجمع الكثرة فدل بظاهره على ان التفرقة بينهما انما هي في جانب الزيادة بمعنى ان جمع القلة مختصة بالعشرة فما
دونها وجمع الكثرة غير مختص لا انه مختص بما فوق العشرة وهذا اوفق بالاستعمالات وان صرح بخلافه كثير من
الثقات قوله فيصح تخصيص الجمع قد اختلفوا في منتهى التخصيص فقيل لا بد من بقاء جمع يقرب
من مدلول العام وقيل يجوز الى ثلثة وقيل الى اثنين وقيل الى واحد والمختار عند
ان العام ان كان جمعا مثل الرجال والنساء او في معناه مثل الرهط والقوم يجوز تخصيصه الى الثلثة
تفريعا على انها اقل الجمع فالتخصيص الى ما دونها يخرج اللفظ عن الدلالة على الجمع فيصير نسخا وان كان مفردا
كالرجل او في معناه كالنساء في لا اتزوج النساء يجوز تخصيصه الى الواحد لانه لا يخرج بذلك عن الدلالة
على المفرد على ما هو اصل وضع المفرد وفيه نظر من وجوه الاول ان الجمع انما يكون عاما عند قصد
الاستغراق على ما تقرر وح هو حقيقة في جميع الافراد مجاز في البعض وكون الثلثة اقل الجمع انما هو
باعتبار الحقيقة لا النزاع في اطلاقه على الاثنين بل الواحد مجازا كما سبق وايضا النزاع في الجمع
الغير العام لان العام مستغرق للجميع لا الاقل ولا الاكثر لا بمعنى ان هذا النوع اصل التفريع انه ان حمل الجمع
على المفرد في مثل لا اتزوج النساء انما يكون عند تعذر الاستغراق على ما سيأتي وح لا عموم فلا تخصيص
الثالث ان من قال لعبيده كل رجل في البلد واكلت كل رمانة في البستان ثم قال اردت واحدا
عد لاغيا عرفا وعقلا ويمكن الجواب عن الاول بان نفس الصيغة للجمع والعموم عارض باللام والتخصيص
انما يرفع العموم فلا بد ان يبقى مدلول الصيغة واقله ثلثة وعن الثاني بان المعرف جعل اللام على
الاستغراق فيكون لاسم الجنس وبقية يكون نفيا لجميع الافراد فيصير المعنى لا اتزوج امرأة وهو معنى العموم
والاستغراق في النفي وعن الثالث بان الكلام في الصحة لغة قوله والمراد التخصيص المستقل قد سبق
ان التخصيص لا يكون الا بمستقل فهذا تأكيد لدفع توهم حمله على المعنى اللغوي وتنبيه على ان قصر العام
على البعض بالاستثناء ونحوه يجوز الى الواحد في الجمع ايضا نحو اكرم الرجال الا الجهال وان لم يكن
العالم الا واحدا قوله والطائفة كالمفرد يعني اسم للواحد فما فوقه كما فسره ابن عباس رضه
لانه اسم لقطعة من الشيء واحدا كان او اكثر وقيل لانه مفرد انضمت اليه علامة الجماعة اعني التاء
فروعي المعنيان وفي الكشاف الطائفة الفرقة التي يمكن ان يكون حلقة واقلها ثلثة او اربعة وهي صفة
غالبة كانها الجماعة الحافة حول الشيء ومقصود المص انها ليست للجمع كالرهط بل بمنزلة المفرد فيصح تخصيصها
الى الواحد قوله منها الجمع المعرف باللام استدل على عمومه بالمعقول والاجماع والاستعمال وتعدد

الاخيرين ظاهر وتعريف العهد انّ المعرف باللام قد يكون نفس الحقيقة من غير نظر الى الافراد مثل الرجل خير من المرأة وقد يكون حصة معينة منها واحدا كان او اكثر مثل جاءني رجل فقال الرجل كذا وقد يكون حصة غير معينة منها لكن باعتبار عهديتها في الذهن مثل ادخل السوق وقد يكون جميع افرادها مثل ان الانسان لفي خسر واللام بالاجماع للتعريف ومعناه الاشارة والتعيين والتمييز والاشارة اما الى حصة معينة من الحقيقة وهو تعريف العهد واما الى نفس الحقيقة فذلك قد يكون بحيث لا يلتفت الى اعتبار الافراد وهو تعريف الحقيقة والماهية والطبيعة وقد يكون بحيث يلتفت اليه وح اما ان توجد فيه قرينة البعضية كما في ادخل السوق وهو العهد الذهني والا وهو الاستغراق احترازا عن ترجيح بعض المتساويات بلا مرجح فالعهد الذهني والاستغراق من فروع تعريف الحقيقة ولهذا ذهب المحققون الى ان اللام لتعريف الحقيقة والعهد لا غير الا ان القوم اخذوا بالحاصل وجعلوها اربعة اقسام توضيحا وتسهيلا فالعهد هو المعقول الاصل اي الراجح هو العهد اي الخارجي لانه حقيقة التعيين وكمال التمييز ثم الاستغراق لان الحكم على نفس الحقيقة بدون اعتبار الافراد قليل الاستعمال جدا والعهد الذهني موقوف على وجود قرينة البعضية فالاستغراق هو المفهوم من الاطلاق حيث لا عهد في الخارج خصوصا في الجمع فان الجمعية قرينة القصد الى الافراد دون نفس الحقيقة من حيث هي هي هذا ما عليه المحققون وفيما ذكره المص نظر لانه جعل العهد الذهني مقدما على الاستغراق بناء على ان البعض متيقن وهذا معارض بان الاستغراق اعم فائدة واكثر استعمالا في الشرع واحوط في اكثر الاحكام اعني الايجاب والندب والتحريم والكراهة وان كان البعض احوط في الاباحة ونقوض بتعريف الماهية فانه لا يوجد فيه بدون الماهية وقد جعله متاخرا عن الاستغراق بناء على انه لا يفيد فائدة جديدة زائدة على ما يفيده الاسم بدون اللام وهذا ممنوع ولو سلم فمنقوض بتعريف العهد الذهني فان عدم الفائدة فيه اظهر لان دلالة النكرة على حصة غير معينة اظهر من دلالته على نفس الحقيقة ولهذا صرحوا بان المعهود الذهني في المعنى كالنكرة فان قيل تعتبر فيه العهدية في الذهن والاشارة اليها ليتميز عن اسم الجنس النكرة مثل رجع رجعى ورجع المرجوع بالجملة تعريف العهد الذهني على قرينة البعضية وعدم الاستغراق مما اتفقوا عليه وقد صرح به المص ايضا حيث مثل بعد ذلك لتعريف الماهية المتاخر عن الاستغراق بنحو اكلت الخبز وشربت الماء لفلان بعين العهد الذهني لامثل ذلك مما تدل القرينة على انه للفرد دون نفس الحقيقة وللبعض دون الكل وللمبهم دون المعين ولذا كان هذا التعريف للماهية حيث لا يكون الحكم على الافراد كما في قولنا الانسان حيوان ناطق قوله وبصحة الاستثناء فان قيل المستثنى منه قد يكون خاصا اسم عدد مثل عندي عشرة الا واحدا او اسم علم مثل كسوت زيدا الا راسه او غير ذلك مثل صمت هذا الشهر الا يوم كذا او اكرمت هؤلاء الرجال الا زيدا

فلا يكون الاستثناء دليل العموم اجيب بوجوه الاول ان المستثنى منه في مثل هذه الصور وان لم يكن عاما لكنه متضمن صيغة عموم باعتبار ما يصح الاستثناء وهو جمع مضاف الى المعرفة اي جميع اجزاء العشرة واعضاء زيد وايام هذا الشهر واحاد هذا الجمع الثاني ان المراد ان الاستثناء من غير محصور دليل العموم وذلك لان المستثنى منه في الاستثناء المتصل يجب ان يشمل المستثنى وغيره بحسب الدلالة فيكون الاستثناء للاخراج ومنعه عن الدخول تحت الحكم فلابد فيه من اعتبار التعلق فان كان محصورا شاملا للمستثنى شمول العشرة للواحد وزيد للراس والشهر لليوم والجماعة التي فيهم زيد لزيد صح الاستثناء والا فلابد من استغراقه ليتناول المستثنى وغيره فيصح اخراجه الثالث ان المراد استثناء ما هو من افراده مدلول اللفظ لا ما هو من اجزائه كما في الصور المذكورة لا يقال فالمستثنى في مثل جاءني الرجال الا زيدا ليس من الافراد لان افراد الجمع جموع لا احاد لانا نقول الصحيح ان الحكم في الجمع المعرف الغير المحصور انما هو على الاحاد دون الجموع لشهادة الاستقراء والاستعمال او نقول المراد افراد مدلول اصل اللفظ وهو ههنا الرجل قوله فقال مشايخنا رحمهم الله الجمع المعرف باللام مجاز عن الجنس هذا ما ذكره ائمة العربية في مثل فلان يركب الخيل ويلبس الثياب البيض انه للجنس للقطع بان ليس القصد الى عهد او استغراق فلو حلف لا يتزوج النساء او لا يشتري العبيد او لا يكلم الناس يحنث بالواحد لان اسم الجنس حقيقة فيه بمنزلة الثلثة في الجمع حتى انه حين لم يكن من جنس الرجال غير آدم عم كانت حقيقة الجنس متحققة ولم تتغير بكثرة افراده والواحد هو المتيقن فيحمل به عند الاطلاق وعدم الاستغراق الا ان ينوي العموم فح لا يحنث قط ويصدق ديانة وقضاء لانه نوى حقيقة كلامه واليمين تنعقد لان عدم تزوج جميع النساء متصور وعند بعضهم انه لا يصدق قضاء لانه نوى حقيقة لا يثبت الا بالنية فصار كانه نوى المجاز ثم الجنس بمنزلة النكرة يخص في الاثبات كما اذا حلف يركب الخيل حصل البر بركوب واحد ويعم في النفي مثل لا تحل لك النساء اي واحدة منهن فقوله ثم انما الصدقات للفقراء يكون معناه ان جنس الزكوة لجنس الفقير فيجوز الصرف الى واحد وذلك لان الاستغراق ليس بمستقيم لان يصير المعنى ان كل صدقة لكل فقير لا يقال بل المعنى ان جميع الصدقات لجميع الفقراء ومقابلة الجمع بالجمع يقتضي انقسام الاحاد بالاحاد لا ثبوت كل فرد من ذلك الجمع لكل فرد من ذلك الجمع لانا نقول لو سلم ان هذا معنى الاستغراق فالمطلوب حاصل وهو جواز صرف الزكوة الى فقير واحد قوله فعلى هذا اي وهو ان يكون هذا الجمع للجنس حرف اللام معمول به لدلالته على تعريف الجنس اي الاشارة الى هذا الجنس من الاجناس ومعنى الجمعية باق من وجه لان الجنس

يدل على الكثرة تضمنا بمعنى انه مفهوم كلي لا يمتنع شركة الكثيرة فيه لا بمعنى ان الكثرة جزء مفهومه وهذا
معنى قول فخر الاسلام ان كل جنس يتضمن الجمع فمعنى الجمعية وهو الكثرة باق من وجه وان بطل من وجه
حيث صح الحمل على الواحد ولقايل ان يقول لم لا يجوز ان يحمل على ما يصح اطلاق الجمع عليه حقيقة باعتبار
عهديته وحضوره في الذهن فيكون اللام معمولا والجمعية باقية من كل وجه لا يقال الكلام على
تقدير ان لا يكون هناك معهود لانا نقول تقدير عدم المعهود الذهني تقدير بط لان كل
لفظ علم مدلوله جاز تعريفه باعتبار القصد الى بعض افراده من حيث انها حاضرة في الذهن نعم لا يلزم
انتفاء العهد الذهني في شيء من الصور المذكورة فالصحيح في اثبات كون الجمع مجازا عن الجنس التمسك
بوقوعه في الكلام كقوله تع لا يحل لك النساء وقولهم فلان يركب الخيل **قوله** وبهذا يصح كلام
فخر الاسلام عبارته ان مثل لا اتزوج النساء ولا اشترى الثياب يقع على الاقل ويحتمل الكل
لان هذا جمع صار مجازا عن اسم الجنس لانا لو ابقينا جمعا لغا حرف العهد اصلا ولو جعلناه
جنسا بقي حرف اللام لتعريف الجنس وبقي معنى الجمع في الجنس من وجه فكان الجنس اولى **قوله**
نعم من هنا الابحاث لا شك ان حمل الجنس مجاز وعلى العهد او الاستغراق حقيقة ولا مساغ
للخلف الا عند تعذر الاصل ولهذا لو قالت خالعني على ما في يدي من الدراهم ولا شيء فيها لزمتها
ثلثة دراهم ولو حلف لا يكلمه الايام او الشهور يقع على العشرة عنده وعلى الاسبوع والسنة
عندهما لانه امكن العهد فلا يحمل على الجنس ولهذا قالوا في قوله تع لا تدركه الابصار انه للاستغراق
دون الجنس وان المعنى لا يدركه كل بصر وهو سلب العموم اي نفي الشمول ورفع الايجاب الكلي فيكون
سلبا جزئيا وليس المعنى لا يدركه شيء من الابصار ليكون عموم السلب اي شمول النفي للكل فيكون
سلبا كليا لا اتفاق كما ان الجمع المعرف باللام في الاثبات لايجاب الحكم للكل فكذلك هو في
النفي لسلب الحكم عن كل فرد كقوله تع وما الله يريد ظلما للعباد ان الله لا يحب الكافرين ان الله لا يهدي
القوم الفاسقين لانا نقول يجوز ان يكون ذلك باعتبار انه للجنس والجنس في النفي يعم وقد
يجاب عن الاية بانها لا تعم الاحوال والاوقات وبان الادراك بالبصر اخص من الرؤية فلا يلزم من
نفيه نفيها **قوله** يصح الاستثناء كقوله تع ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك
فان قيل صحة الاستثناء موقوفة على العموم فاثبات العموم بها دور قلنا يثبت العلم بالعموم
بوقوع الاستثناء في الكلام من غير نكير فيكون استدلالا بالاستعمال والاجماع **قوله**
واختلف في الجمع المنكر لا شك في عمومه بمعنى انتظام جمع من المسميات وانما الخلاف في العموم
بوصف الاستغراق فالاكثرون على انه ليس بعام لان رجالا في الجموع كرجل في الوحدان
يصح اطلاقه على كل جمع كما يصح اطلاق رجل على كل فرد على سبيل البدل وبعضهم على انه عند الاطلاق

للاستغراق

للاستغراق فيكون عاما لصحة الاستثناء وكقوله تع لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا ولانه لو لم يكن
للاستغراق لكان للبعض ولا قايل به اذ لا نزاع في صحة اطلاقه على الكل حقيقة ولان حمله على ما دون
الكل اجمال لاستواء جميع المراتب في معنى الجمعية فلا بد من الحمل على الاقل لتيقنه او على الكل لكثرة فائدته
وهذا اقرب لان الجمعية بالعموم والشمول انسب فلانه قد ثبت اطلاقه على كل مرتبة من مراتب الجموع
فحمله على الاستغراق حمل على جميع حقايقه فكان اولى والجواب عن الاول انا لا نم انه استثناء بل صفة
ولو كان استثناء لوجب نصبه وعن الثاني ان عدم اعتبار الاستغراق لا يستلزم اعتبار عدمه
ليلزم البعضية بل هو للقدر المشترك ابهام كما في رجل لا اجمال لانه يعرف ان معناه جمع من الرجال
وان لم نعلم بعينه عدده وما ذكر من الجمع بين الحقايق ان اريد به انه موضوع لكل مرتبة
وضعا على حدة ليكون مشتركا فهو ممنوع وان اريد انه موضوع للمفهوم الاعم الصادق على
كل مرتبة بطريق الحقيقة فهو قول بعدم الاستغراق **قوله** ومنها المفرد المحلى باللام
قد سبق ان المعرف باللام اذا لم يكن للعهد الخارجي فهو للاستغراق الا ان تدل القرينة
على انه لنفس الماهية كما في قولنا الانسان حيوان ناطق او للمعهود الذهني كما في اكلت الخبز
وشربت الماء فانه للبعض الخارجي المطابق للمعهود الذهني وهو الخبز والماء المقرر في الذهن
انه يؤكل ويشرب وهو مقدار معلوم كذا ذكره المحققون والمص جعله لتعريف الماهية وكانه اراد
بالمعهود الذهني المتقدم على الاستغراق ما لم يسبق ذكره كقولك للغلام وقد دخلت البلد وتعلم ان
فيه سوقا ادخل السوق اشارة الى سوق البلد ومثله عند المحققين معهود خارجي لكونه اشارة الى سوق
معين **قوله** كقوله تع ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا وقوله والسارق والسارقة اي الذي
سرق والتي سرقت نبه بالمثالين على ان المراد باللام ههنا اعم من حرف التعريف واسم الموصول
مع ما في المثال الاول من الدليل على كون الصيغة للعموم **قوله** ومنها اي ومن الفاظ العام النكرة
الواقعة في موضع ونكه فيه النفي بان يتجه عليها حكم النفي فيلزمها العموم ضرورة ان انتفاء فرد
مبهم لا يكون الا بانتفاء جميع الافراد وقد يقصد بالنكرة الواحد بصفة الوحدة فيرجع
النفي الى الوصف فلا تعم مثل ما في الدار رجل بل رجلان اما اذا كانت مع من ظاهرة او مقدرة كما
في ما من رجل او لا رجل في الدار فهو للعموم قطعا ولهذا قال صاحب الكشاف ان قراءة لا ريب فيه
بالفتح توجب الاستغراق وبالرفع تجوزه واستدل المص على عموم النكرة المنفية بالنص والاجماع
اما الاول فلان قوله تع قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى استفهام تقرير وتبكيت بمعنى
انزل الله تع التورية على موسى وانتم معترفون بذلك فهو ايجاب جزئي باعتبار ان تعلق الحكم
ببعض معين من الشيء تعلق ببعض افراده ضرورة وقد قصد به الزام اليهود وتكذيب قولهم ما انزل

ان الجمع المعرف باللام عام فى النفى والاثبات فيجب عموم العلة ليلايم عموم الحكم وفى هذا اشارة الى الرد
على من زعم ان عموم النكرة الموصوفة مختص بغير الخبر او بكلمة اي او بالنكرة المستثناة من النفى الثانى
ان تعليق الحكم بوصف المشتق سواء ذكر موصوفه او لم يذكر مشعر بان ماخذ اشتقاق الوصف علة
لذلك الحكم فيعم الحكم بعموم علته وهذا اوله من قال الصفة والموصوف كشى واحد فعمومها عموم
ويدل على هذا الاصل انه لو حلف لا يجالس الا رجلا يحنث بمجالسة رجلين ولو حلف لا يجالس الا
رجلا عالما لم يحنث بمجالسة عالمين او اكثر وقد تقدم فى بيان ذلك ان الاستثناء ليس بمستقل
بحكمه انما يؤخذ من صدر الكلام وتعرف النكرة فى صدر الكلام عامة لوقوعها فى سياق النفى لان
المعنى لا اجالس رجلا عالما ولا رجلا جاهلا ولا غير ذلك الا رجلا عالما ولا يخفى ان هذا البيان
جار بعينه فى مثل لا اجالس الا رجلا والوجه ما اشار اليه شمس الائمة هو حيث قال ان النكرة لما
كانت غير موصوفة فالاستثناء باسم خاص فيتناول واحدا ولما كانت موصوفة فالاستثناء
بصفة النوع فيخص ذلك النوع بصيرورته مستثنى وتحقيق ذلك ان فى النكرة معنى الوحدة والجنسية
فيكون لا اجالس الا رجلا معناه الا رجلا واحدا فيحنث بمجالسة رجلين الا انه قد تنضم
اليها قرينة دالة على ان القصد منها الى مجرد الجنسية دون الوحدة فلا يختص ببعض لا فرد كما لو
وصفت بصفة عامة والحكم مما يصح تعليله بهذا الوصف فانه يعلم من ذلك تعلق الحكم بكل ما يوجد
فيه الوصف الا ان القرينة لا تنحصر فى القطع بان القصد فى مثل عبد خير من جرة والكرم او طلا
لا اراة الى الجنس دون الفرد ولا كل وصف يصلح قرينة للقطع بانه لا عموم فى مثل لعين رجلا
عالما ووالله لا اجالسن رجلا عالما ويحصل البر بمجالسة واحد فالحاصل ان النكرة فى غير
موضع النفى قد تعم بحسب اقتضاء المقام الا انه يكثر فى النكرة الموصوفة بوصف عام قوله
خاص من وجه عام من وجه فان قلت قد صرح فيما سبق بان اللفظ الواحد لا يكون خاصا وعاما
من جهتين قلت ليس المراد بالخاص ههنا الخاص الحقيقى اعنى ما وضع لكثير محصورا ولوا حد
بل الاضافى اى ما يكون متناولا للبعض ما تناوله لفظ آخر لا بجميعه فيكون اقل تناولا بالاضافة
اليه وهو معنى خصوصه وهذا كما قالوا فى قوله تعالى والذين يتوفون واولات الاحمال ان
كلا منهما بالنسبة الى الآخر خاص من وجه عام من وجه وذكر ابن الحاجب ان التخصيص يطلق على قصر
اللفظ على بعض مسمياته وان لم يكن عاما كما يطلق العام على اللفظ بمجرد تعدده مسمياته
مثل العشرة قوله والنكرة فى غير هذه المواضع اى النفى والشرط المثبت والوصف
بصفة عامة تخص لانها موضوعة للفرد فلا يتم الابدليل يوجب العموم ولا يخفى ان النكرة
المصدرة بلفظ كل مثل اكرم كل رجل والنكرة المستغرقة باقتضاء المقام كقوله تعالى

الله على بشر من شىء فيجب ان يكون المعنى ما انزل الله على واحد من البشر شيئا من الكتب على انه سلب
كلى ليستقيم رده بالايجاب الجزئى لان الايجاب الجزئى لا ينافى السلب الجزئى مثل انزل بعض الكتب
على بعض البشر ولم ينزل بعضها على بعضهم وانما قال الايجاب والسلب دون الموجبة والسالبة
لان الكلية والبعضية هنا ليست فى جانب المحكوم عليه بل فى جانب متعلقات الحكم واما الثانى فلان
قولنا لا اله الا الله كلمة توحيد اجماعا فلو لم يكن صدر الكلام نفيا لكل معبود بالحق لما كان اثبات
الواحد الحق تعالى وتقدس توحيدا وللاشارة الى هذا المعنى قال ولكلمة التوحيد دون ان يقول
ولقولنا لا اله الا الله او ولصحة الاستثناء فان قلت لما فسرت الاله بالمعبود بالحق لزم استثناء
الشىء عن نفسه لان الله ايضا اسم للمعبود بالحق على ما صرحوا به قلت معناه انه علم للمعبود بالحق
الموجد البارى للعالم الذى هو فرد خاص من مفهوم كلى الاله لا انه اسم لهذا المفهوم الكلى كما لاله
ثم لا يخفى ان الاستثناء ههنا بدل من اسم لا على المحل والخبر محذوف اى لا اله موجود او فى
الوجود الا الله فان قلت هلا قدرت فى الامكان ونفى الامكان يستلزم نفى الوجود من غير عكس
قلت لان هذا رد لخطاء المشركين فى اعتقاد تعدد الالهة فى الوجود ولان القرينة وهى نفى الجنس
انما تدل على الوجود دون الامكان ولان التوحيد هو بيان وجوده ونفى آلهة غيره لا بيان امكانه
وعدم امكان غيره ولا يجوز ان يكون الاستثناء مفرغا واقعا موقع الخبر لان المعنى على نفى الوجود
عن آلهة سوى الله تعالى لا على نفى مغايرة الله عن كل اله قوله والنكرة فى موضع الشرط يريد ان الشرط
فى مثل ان فعلت فعبدى حر او امرأته طالق لليمين على تحقيق نقيض مضمون الشرط فان كان الشرط
مثبتا مثل ان ضربت رجلا فكذا فهو يمين للمنع بمنزلة قولك والله لا اضرب رجلا وان كان منفيا
مثل ان لم اضرب رجلا فكذا فهو يمين للحمل بمنزلة قولك والله لا ضربن رجلا ولا شك ان النكرة
فى الشرط المثبت خاص تفيد الايجاب الجزئى فيجب ان يكون فى جانب النقيض للعموم والسلب
الكلى والنكرة فى الشرط المنفى عام تفيد السلب الكلى فيجب ان يكون فى جانب النقيض للخصوص
والايجاب الجزئى فظهر ان عموم النكرة فى موضع الشرط ليس الا عموم النكرة فى موضع النفى
قوله وكذا النكرة الموصوفة بصفة عامة وهى التى لا تختص بفرد واحد من افراد تلك النكرة
كما اذا حلف لا اجالس الا رجلا عالما فان العلم ليس مما يختص بواحد من الرجال بخلاف ما اذا
حلف لا اجالس الا رجلا يدخل دارى وحده قبل كل احد فان هذا الوصف لا يصدق الا على فرد واحد
واستدل على عمومها بوجهين الاول الاستعمال فى قوله تعالى ولعبد مؤمن خير من مشرك وقول معروف
خير من صدقة يتبعها اذى للقطع بان هذا الحكم عام فى كل عبد مؤمن وكل قول معروف مع ان
قوله تعالى ولعبد مؤمن وقع فى موضع التعليل للنهى عن انكاح المشركين وهو عام لما ذكرنا من

كثير في الكلام قال الله تعالى ثم آتينا موسى الكتاب الى قوله وهذا كتاب انزلناه وقال الله تعالى
اهبطوا بعضكم لبعض عدو وقال الله تعالى ورفع بعضكم فوق بعض درجات الى غير ذلك واعلم ان المراد
ان هذا هو الاصل عند الاطلاق وخلو المقام عن القراين والا فقد تعاد النكرة نكرة مع عدم
المغايرة كقوله تعالى وهو الذي في السماء اله وفي الارض اله وقالوا لولا انزل عليه آية من ربه
قل ان الله قادر على ان ينزل آية ثم جعل من بعد ضعف قوة ثم جعل من بعد قوة ضعفا وشيبة
يعني قوة الشباب ومنه باب التوكيد اللفظي وقد تعاد النكرة معرفة مع المغايرة كقوله تعالى وهذا
كتاب انزلناه مبارك الى قوله ان تقولوا انما انزل الكتاب على طائفتين من قبلنا وقد تعاد
المعرفة معرفة مع المغايرة كقوله تعالى وهو الذي انزل عليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه
من الكتاب وقد تعاد المعرفة نكرة مع عدم المغايرة كقوله تعالى انما الحكم اله واحد ومثله كثير
في الكلام كقولهم هذا العلم علم كذا وكذا ووطئت الدار فوايت دار كذا وكذا ومنه بيت
الحماسة **قوله** وكذلك في الوجهين يعني ان المعرفة مثل النكرة في حالتي الاعادة معرفة
والاعادة نكرة في انها ان اعيدت معرفة كان الثاني هو الاول وان اعيدت نكرة كان
الثاني غيره ولما كانت عبارة المتن تحتمل عكس ذلك بان يتوهم ان المراد ان المعرفة اذا اعيدت معرفة
فالثاني مغاير للاول واذا اعيدت نكرة واذا اعيدت فالثاني هو الاول كالنكرة اذا اعيدت معرفة
فسره في الشرح بما ذكرنا دفعا لذلك التوهم **قوله** لن يغلب عسر يسرين منقول عن ابن عباس
وابن مسعود رضي الله عنهما وروي عن النبي عليه السلام انه خرج الى اصحابه ذات يوم فرحا مستبشرا وهو يضحك ويقول
لن يغلب عسر يسرين وهذا يدل على ان الثاني مغاير للاول في النكرة بخلاف المعرفة فتنكير اليسر
للتفخيم او للافراد وتعريف العسر للعهد اي العسر الذي انتم عليه او الجنس اي الذي يعرفه كل احد فيكون
اليسر الثاني مغايرا للاول بخلاف العسر **قال** فخر الاسلام فيه نظر وجهه بان الجملة الثانية
ههنا تاكيد للاولى لتقريرها في النفس وتمكينها في القلب لانها تكرير صريح لها فلا يدل على تعدد
اليسر كما لا يدل قولنا ان مع زيد كتابا ان مع زيد كتابا على ان معه كتابين فاشار اليه المص
بقوله ولا يصح انها تاكيد **قوله** وان اقر بالف يعني لو دار صكا على الشهود فاقر عندهم
او اكثر بالف في ذلك الصك فالواجب الف واحد اتفاقا لان الثاني هو الاول لكونه معرفا بالالف واللام
الثابت في الصك وان لم يتقيد بالصك بل اقر بحضرة شاهدين بالف ثم في مجلس آخر بحضرة
شاهدين بالف من غير بيان للسبب تعدد اي حينئذ يلزمه الفان بشرط مغايرة الشاهدين
الاخيرين للاولين في رواية وبشرط عدم مغايرتهما في رواية وهذا بناء على ان الثاني غير الاول
كما لو اكتتب لكل الف صكا واشهد على كل صك شاهدين وعندهما لم يلزمه الا الف واحد لدلالة

علم نفس وقولهم تمرة خير من جرادة واقعة في غير هذه المواضع مع انها عامة ثم النكرة ان كانت خاصا فما
ونعت في الاثبات فهي مطلق يدل على نفس الحقيقة من غير تعرض لا وزايد وهذا معنى قولهم المطلق هو
المتعرض للذات دون الصفات لا بالنفي ولا بالاثبات كقوله تعالى ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة فانه
للامر بمنزلة صيغ العقود مثل بعت واشتريت وان وقعت في الاخبار مثل رايت رجلا فهي
لاثبات واحد مبهم من ذلك الجنس غير معلوم التعيين عند السامع وجعله مقابلا للمطلق باعتبار
اشتماله على قيد الوحدة ولقائل ان يقول لا نم عدم تعرض المطلق لقيد الوحدة للقطع
بان معنى ان تذبحوا بقرة واحدة ومعنى فتحرير رقبة اعتاق رقبة واحدة وكان المراد ان ذلك
ليس بلازم ولهذا فسره المحققون بالشايع في جنسه بمعنى انه كحصة محتملة لحصص كثيرة مما يندرج تحت امر
مشترك من غير تعيين واما النزاع في عموم النكرة في الاثبات والخبر فالحق انه لفظ لان القائلين
بالعموم لا يريدون شمول الحكم لكل فرد حتى يجب في مثل اعط الدرهم فقيرا صرفه الى كل فقير
وفي مثل ان تذبحوا بقرة ذبح كل بقرة وفي مثل فتحرير رقبة تحرير كل رقبة بل المراد العرف الى فقير
اي فقير كان وكذا المراد ذبح بقرة اي بقرة كانت فان سمي مثل هذا عاما فعام والا فلا على انهم
جعلوا مثل من دخل هذا الحصن اولا فله كذا عاما مع انه من هذا القبيل فان جعل مستغرقا
فكل نكرة كذلك والا فلا جهة للعموم **قوله** فاذا اعيدت نكرة لما انجر الكلام الى ذكر النكرة
وافادتها العموم والخصوص اردفه بما اشتهر من ان النكرة اذا اعيدت نكرة فالثاني غير الاول
والمعرفة بالعكس والكلام فيما اذا اعيد اللفظ الاول اما مع كيفيته من التنكير والتعريف او بدونها
وقد يكون طريق التعريف هو اللام او الاضافة لتصح اعادة المعرفة نكرة وبالعكس وتفصيل
ذلك ان المذكور اولا اما ان يكون نكرة او معرفة وعلى التقديرين اما ان يعاد نكرة او معرفة
يصير اربعة اقسام وحكمها ان ينظر الى الثاني فان كان نكرة فهو مغاير للاول والا لكان المناسب
هو التعريف بناء على كونه معهودا سابقا في الذكر وان كان معرفة فهو الاول حملا له على المعهود
الذي هو الاصل في اللام والاضافة وفي الكشف ان اعيدت النكرة نكرة فالثاني مغاير للاول
والا فعينه لان المعرفة تستغرق الجنس والنكرة تتناول البعض فيكون داخلا في الكل سواء
تقدم او تاخر ومثل لاعادة المعرفة نكرة بقول الحماسي صفحنا عن بني ذهل وقلنا القوم
اخوان عسى الايام ان يرجعن قوما كالذي كانوا مع القطع بان الثاني عين الاول وفيه نظر اما اولا
فلان التعريف لا يلزم ان يكون للاستغراق بل العهد هو الاصل عند تقدم المعهود فلا يلزم ان يكون
النكرة عينه واما ثانيا فلان معنى كون الثاني عين الاول ان يكون المراد به هو المراد بالاول
والجزء بالنسبة الى الكل ليس كذلك واما ثالثا فلان اعادة المعرفة نكرة مع مغايرة الثاني للاول

الوقف على ان يكرر الاقرار للتأكيد الحق بالزيادة فى الشهود ما ان اتحد المجلس فاللازم الف واحد اتفاقا على تخريج الكرخى لان للمجلس تأثيرا فى جمع الكلمات المتفرقة وجعلها فى حكم كلام واحد وانما قيدنا كلا من الاقرارين بكونه عند شاهدين لانه لو اقر بالف عند شاهد والف عند شاهد آخر او بالف عند شاهدين والف عند القاضى فاللازم واحد اتفاقا كذا فى المحيط بقى صورتان احديهما ان يقر عند شاهدين بالف منكر ثم فى مجلس آخر عند شاهدين بالف مقيد باى هذا الصك وينبغى ان يكون الواجب الفا اتفاقا لان النكرة اعيدت معرفة والاخرى ان يقر بالف مقيد بالصك عند شاهدين ثم فى مجلس آخر بالف منكر عند شاهدين وتخريج المص فيهما انه يجب ان يكون اللازم عند ابى حنيفة الفين بناء على انها معرفة اعيدت نكرة فيكون الثانى مغايرا للاول **قوله** ومنها اى ومن النكرة

تعم بالصفة يريد انها باعتبار اصل الوضع للخصوص والقصد الى الواحد كسائر النكرات وانما تعم بعموم الصفة كما سبق فى لا يكلم الا رجلا عالما وتنكيرها حال الاضافة الى النكرة ظاهر واما عند الاضافة الى المعرفة فمعناه انها كواحد مبهم يصلح لكل واحد منها على سبيل البدل وان كانت معرفة بحسب اللفظ والمراد بوصفها الوصف المعنوى لا النعت النحوى لان الجملة بعدها قد تكون خبرا او صلة او شرطا وقد صرحوا فى قوله تعالى ليبلوكم ايكم احسن عملا انها نكرة موصوفة بحسن العمل وهو عام نعمت بذلك مع انه لا خفاء فى انها مبتداء واحسن عملا خبره ولذا ظهر ان عمومها بحسب الوضع للفرق الظاهر بين اعتق عبدا من عبيدى دخل الدار واعتق اى عبيدى دخل الدار ولا استدلال على خصوصها بعوده الضمير المفرد اليه مثل اى الرجال اتاك وبصحة الجواب بالواحد مثل زيد او عمرو وضعيف لجريان ذلك فى كثير من كلمات العموم مثل من وما وغيرهما **قوله** فان قال اى عبيدى ضربك فهو حر فضربوا جميعا معا او على الترتيب عتقوا جميعا وان قال اى عبيدى ضربته فهو حر فضربهم جميعا لا يعتق الا واحد منهم وهو الاول ان ضربهم على الترتيب لعدم المزاحم والا فالخيار الى المولى لان نزول العتق من جهته ووجه الفرق انه وصفه فى الاول بالضرب وهو عام وفى الثانى قطع عن الوصف لان الضرب انما اضيف الى المخاطب لا الى النكرة التى تناولها اى وانما لم يعتقوا اجميعا ولا واحد منهم فيما اذا قال ايكم حمل هذه الخشبة فهو حر والخشبة مما يطيق حملها واحد فحملوها معا لان الشرط هو حمل الخشبة بكمالها ولم يحملها واحد منهم حتى لو حملوها على التعاقب يعتق الكل واما اذا كانت الخشبة بحيث لا يطيق حملها واحد فحملوها معا عتقوا جميعا لان المقصود هنا صيرورة الخشبة محمولة الى موضع حاجته وهذا يحصل بمطلق فعل الحمل من كل واحد منهم وقد حصل بخلاف الصورة الاولى فان المقصود معرفة جلادتهم وذلك انما يحصل بحمل الواحد منهم تمام الخشبة لا بمطلق الحمل **قوله** وهذا الفرق مشكل من جهة النحو لانه ان اريد بالوصف النعت

النحوى

النحوى فلا نعت فى شىء من الصورتين اذ الجملة صلة او شرط لان ايا ههنا موصولة او شرطية باتفاق النحاة وان اريد بالوصف من جهة المعنى فهى موصوفة فى الصورتين لانها كما وصفت فى الاولى بالضاربية للمخاطب وصفت فى الثانية بالمضروبية له والقول بان الاول وصف والثانى قطع عن الوصف تحكم الا يرى انه يوما فيما الفا قال تعالى لا اقربكما الاتيوما اقربكما فيه عام بعموم الوصف مع انه مسند الى ضمير المتكلم واجاب صاحب الكشف بان الضرب قائم بالضارب فلا يتقوم بالمضروب لامتناع قيام الوصف الواحد بشخصين بخلاف الزمان فان الفعل يتصل به حقيقة فيجوز ان يعتبر اليوم عاما به وايضا المفعول به فضلة يثبت ضرورة فيتقدر بقدرها فلا يظهر اثره فى التعميم بخلاف المفعول فيه فانه صرح به وقصد وصفه بصفة عامة مع ما بين الفعل والزمان من التلازم وفيه نظر اما اولا فلان الضرب صفة اضافية لها تعلق بالفاعل وبهذا الاعتبار هو وصف له وتعلق بالمفعول به وبهذا الاعتبار هو وصف له ولا امتناع فى قيام الاضافيات بالمضافين واما ثانيا فلان الفعل المتعدى يحتاج الى المفعول به فى التعقل والوجود جميعا والى المفعول فيه فى الوجود فاتصاله بالاول اشد وان المفعول به ههنا انما هو فى ربط الصفة بالموصوف لا فى التعميم وكونه ضروريا لا ينافى الربط ولو سلم فالفاعل ايضا ضرورى فينبغى ان لا يظهر اثره فى التعميم وكونه غير فضلة لا ينافى الضرورة بل يؤكدها **قوله** وههنا فرق آخر تفرد به المص حاصله ان ايا الواحد منكر ففى الصورة الاولى ان لم يعتق واحد يلزم بطلان الكلام بالكلية وان عتق واحد دون واحد يلزم الترجيح بلا مرجح لعدم الاولوية للبعض فتعين عتق الكل ومعنى الوحدة باق من جهة ان عتق كل واحد معلق بضربه مع قطع النظر عن الغير فهو بهذا الاعتبار واحد منفرد عن الغير وفى الصورة الثانية يتعين الواحد باختيار المخاطب ضربه لان الكلام لتخيير المخاطب فى تعيينه فتحصل الاولوية ويثبت الواحد من غير عموم وظاهره انه لا معنى لتخيير الفاعل فى الصورة الاولى لانه انما يعتق بفعله ولا تخيير فى الفعل وهذا الفرق ايضا مشكل اما اولا فلان الصورة الثانية قد تكون بحيث لا يتصور فيها التخيير مثل اى عبيدى وطئته دابتك او عضه كلبك فهو حر واما ثانيا فلان الكلام فيما اذا لم يقع من المخاطب اختيار البعض بل ضرب الجميع معا او على الترتيب فينبغى ان لا يعتق واحد منهم لعدم وقوع الشرط وهو اختيار البعض او يعتق كل واحد كما ذكر فى الصورة الاولى لعدم اولوية البعض مطلقا بل لو ضربوا معا وعلى تقدير لا يلزم من عدم اولوية البعض عتق كل واحد لجواز ان يعتق واحد منهم ويكون الخيار الى المولى كما فى الصورة الثانية وكما اذا قال اعتقت واحدا من عبيدى فانه لا يقبح ان يقال لو لم يثبت عتق كل واحد وليس البعض اولى من البعض يلزم بطلان الكلام بالكلية لجواز ان يكون الكلام لاعتاق واحد ويكون خيار التعيين الى المولى فان قلت كون اى للواحد انما يصح فى المضاف الى المعرفة مثل اى الرجال واى الرجلين واما الفا

الى النكرة فقد يكون للاثنين مثل اى رجلين ضرباك او الجمع مثل اى رجال ضربوك قلت من المضاف الى المعرفة لان الكلام فى اى عبيدى ضربك او ضربته قوله ومنها من ويكون شرطية واستفهامية وموصولة وموصوفة والاوليان يعمان ذوى العقول لان معنى من جاءنى فله درهم ان جاءنى زيد فله وان جاءنى عمرو وهكذا الى جميع الافراد ومعنى من فى الدار ازيد فى الدار ام عمرو الى غير ذلك فعدل فى الصورتين الى لفظ من قطعا للتطويل المتعذر والتفصيل المتعذر واما الاخريان فقد يكونان للعموم وشمول ذوى العقول وقد يكونان للخصوص وارادة البعض كما فى قوله تعالى ومنهم من يستمعون اليك ومنهم من ينظر اليك بجمع الضمير وافراده نظرا الى المعنى واللفظ فانه وان كان خاصا للبعض الا ان البعض متعدد لا محالة فجمع الضمير لا يدل على العموم الا عند من يكتفى فى العموم بانتظام جمع من المسميات قوله بعتقهم الا واحدا منهم آخرهم ان وقع الاعتاق على الترتيب والا فالخيار الى المولى وذلك لان استعمال من فى التبعيض هو الشائع الكثير حيث يكون مجرورها ذا ابعاض فيحمل عليه ما لم يوجد قرينة تؤكد العموم وترجح البيان كما فى من شاء من عبيدى فهو حر بقرينة اضافة المشية الى ما هو من الفاظ العموم وكلو قوله تعالى فاذن لمن شئت منهم وقوله تعالى ترجى من تشاء منهن بقرينة قوله فاستغفر لهم وقوله ذلك ادنى ان تقر اعينهن فانها ترجح العموم وكون من للبيان فصار الفرق بين من شاء من عبيدى ومن شئت من عبيدى ان فى الاول قرينة دالة على ان من للبيان دون التبعيض بخلاف الثانى وقد يقال ان العموم ههنا بعموم الصفة والمشية صفة الفاعل دون المفعول ولو سلم فالمفعول عتقه لا كلمة من وضعفه ظاهر وبينهما فرق آخر تفرد به المص تقريره ان من يحتمل التبعيض والبيان والتبعيض متيقن ثابت على التقديرين ضرورة وجود البعض فى ضمن الكل وارادة الكل محتملة فيحمل من على التبعيض اخذا بالمتيقن المقطوع وتركا للمبهم المشكوك ففى من شاء من عبيدى امكن العمل بعموم من وتبعيض من بتعليق كل واحد لانه لما علق عتق كل بمشيته مع قطع النظر عن الغير كان كل من شاء العتق بعضا من العبيد بخلاف من شئت من عبيدى فان المخاطب لو شاء عتق الكل سقط معنى التبعيض بالكلية وهذا ظاهر على تقدير تعلق المشية بالكل دفعة لان من شاء المخاطب عتقه ليس بعض العبيد بل كلهم واما على تقدير الترتيب ففيه اشكال لانه يصدق على كل واحد انه شاء المخاطب عتقه حال كونه بعضا من العبيد ويمكن الجواب بان تعلق المشية بكل على الانفراد امر باطن لا اطلاع عليه والظاهر من اعتاق الكل تعلق المشية بالكل فلا بد من اخراج البعض لتحقيق التبعيض وههنا نظر وهو ان البعضية التى تدل عليها من هى البعضية المجردة المنافية للكلية لا البعضية التى هى اعم من ان يكون فى ضمن الكل او بدونه ولا نم ان التبعيض متيقن وهو ظاهر قوله ومنها ما فى غير العقلاء هذا قول بعض ائمة اللغة والاكثرون على انه تعم العقلاء وغيرهم فان قيل

ففى قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن يجب قراءة جميع ما تيسر عملا بالعموم كما فى قولهم ان كان ما فى بطنك غلاما فانت حرة قلنا بناء الامر على التيسير دل على ان المراد ما تيسر بصفة الانفراد دون الاجتماع لانه عند الاجتماع ينقلب متعسرا قوله وقد مر وجهها اما وجه قول ابى يوسف ومحمد رح فهو ان ما عام ومن للبيان والثلث جميع عدد الطلاق المشروع واما وجه قول ابى حنيفة رح فهو ان من للتبعيض فيجب ان يكون ما شاء بعض الثلث قوله وهما يحملان ليس المراد انهما لا يقبلان التخصيص اصلا لان قوله تعالى والله خلق كل شئ وقوله تعالى واوتيت من كل شئ مخصوص على ما سبق بل المراد انهما لا يقعان خاصين بان يقال كل رجل او جميع الرجال والمراد واحد بخلاف سائر ادوات العموم على ما سبق فى المعرف باللام وغيره وما ذكر شمس الائمة وفخر الاسلام ان كلمة كل يحتمل الخصوص نحو كلمة من كما اذا قال كل من دخل هذا الحصن اولا فله كذا فدخلوا على التعاقب فالنفل للاول خاصة لاحتمال الخصوص فى كلمة كل فان الاول اسم لفرد سابق وهذا الوصف تحقق فيه دون من دخل بعده وقد جعل المص مثل ذلك من العموم الذى يكون تناوله على سبيل البدل قوله فان دخل الكل يعنى لفظ اذا اضيف لفظ كل الى النكرة فهو لعموم افرادها واذا اضيف الى المعرفة فلعموم اجزائها فيصح كل رجل يشبعه هذا الرغيف بخلاف كل الرجال ويصح كل الرجال يحمل هذا الحجر بخلاف كل رجل قوله فدخل عشرة معا انما قال ذلك لانهم لو دخلوا متعاقبين فالنفل للاول خاصة لان من دخل بعده ليس اولا لكونه مسبوقا بالغير ومعنى الاول السابق الغير المسبوق قوله فلكل اى لكل واحد من العشرة الداخلين معا اول بالنسبة الى المتخلف الذى يقدر دخوله بعد فتح الحصن وذلك لان الداخل اولا يجب ان يعتبر اضافته الى الداخل ثانيا الا الى ما ليس بداخل اصلا قوله بخلاف من دخل اى لو قال من دخل هذا الحصن اولا فله الف فدخله عشرة معا لم يكن لهم ولا لواحد منهم شئ لانه ليس عموم من على سبيل الانفراد بل عموم الجنس وههنا لم يتحقق احد دخل اولا ولا يجوز ان يجعل من مستعارة عن الكل او الجميع ليكون لكل منهم او لمجموعهم نفل واحد لان عموم الكل على سبيل الانفراد وعموم الجميع على سبيل الاجتماع قصدا وعموم من انما يثبت ضرورة ابهامه كالنكرة فى موضع النفى فلا يصح الاستعارة قوله وههنا فرق آخر حاصله ان الاول هو السابق على جميع ما عداه وهو بهذا المعنى لا يتعدد فعند اضافة الكل اليه يجب ان يكون مجازا للسابق على الغير مطلقا سواء كان جميع ما عداه او بعضه كالمتخلف ليجرى فيه التعدد فتصح اضافة الكل لا فرادى اليه فعلى هذا يجب ان يكون من نكرة موصوفة اذ لو كانت موصولة وهى معرفة لكان كل لشمول الاجزاء بمعنى كل الرجال الذين يدخلون هذا الحصن فلهم كذا فيجب ان يكون للمجموع نفل واحد

وفي هذا الفرق نظر وهو انه يقتضي في صورة الدخول فرادى ان يستحق النفل كل واحد منهم غير الاول لدخوله تحت عموم هذا المجاز على السابق بالنسبة الى المتخلف وليس كذلك لتصريحهم بان النفل للاول خاصة ويمكن ان يجاب عنه بان قيد عدم المسبوقية بالغير مراد ولا يصدق الا على الاول خاصة وتمام التنبيه له ان اول ههنا ظرف بمعنى قبل وليس من اوصاف الداخلين فكان المراد بقولهم الاول المفرد السابق ان الداخل اولا شاكله اسم لذلك قوله فان قال جميع من دخل هذا الحصن اولا الخ اعلم ان المشروط له النفل في مسايل تقييد دخول الحصن بقيد الاولية اما ان يكون مذكورا بمجرد لفظ من او مع اضافة الكل او الجميع اليه وعلى التقادير الثلث اما ان يكون الداخل واحدا او متعددا معا او على سبيل التعاقب فيصير تسعة فان كان الداخل واحدا فقط فله كمال النفل في الصور الثلث اما في من دخل وكل من دخل فظاهر واما في جميع من دخل فلان هذا التنفيل للتشجيع واظهار الجلادة فلما استحقه الجماعة بالدخول اولا فالواحد اولى لان الجلادة في ذلك اقوى وان كان الداخل متعددا فان دخلوا معا فلا شيء لهم في صورة من دخل لان لفظ جميع للاحاطة على صفة الاجتماع فالعشرة كشخص واحد سابق بالدخول على ساير الناس بخلاف كل فان عمومه على سبيل الانفراد كما مر وان دخلوا على سبيل التعاقب فالنفل للاول منهم في الصور الثلث اما في من وكل فظاهر واما في الجميع فلانه يجعل مستعارا للكل لقيام الدليل على استحقاق الواحد وهو ان الجلادة في دخوله وحده اقوى فهو بالنفل احرى كذا ذكره فخر الاسلام واعترض عليه بان في ذلك جمعا بين الحقيقة والمجاز لانهم لو دخلوا معا استحقوا النفل عملا بعموم الجميع ولو دخلوا فرادى استحقه الاول منهم عملا بمجازه كما لو لم يدخل الا واحد واجيب بانهم ان دخلوا معا يحمل الكلام على الحقيقة وان دخلوا فرادى او دخل واحد فقط يحمل على المجاز وتقرره صاحب الكشف والمقصد بان امتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز انما هو بالنظر الى الارادة دون الوقوع وههنا قد تحقق الجمع في الارادة ليصح الحمل تارة على حقيقة الجميع واخرى على مجازه كما يقال لا تقتل اسدا ويريد به سبعا او رجلا شجاعا حتى يعد ممتثلا بايهما كان لانه لو اريد حقيقة الجميع لم يستحق الفرد ولو اريد مجازه لم يستحق الجميع نفلا واحدا بل يستحق كل واحد نفلا تاما كما لو صرح بلفظ كل فلدفع هذا الاشكال اورد المصنف كلاما حاصله ان الجميع ههنا ليس في معناه الحقيقي حتى يتوقف استحقاق النفل على صفة الاجتماع للقرينة المانعة عن ذلك وهو ان هذا الكلام للتشجيع والتحريض على الدخول اولا على ما ذكرنا وليس ايضا مستعارا لمعنى كل من دخل اولا حتى يستحق كل واحد كمال النفل عند الاجتماع لعدم القرينة على ذلك بل هو مجاز عن السابق في الدخول واحدا كان او جماعة فيكون للجماعة نفل واحد كما للواحد عملا بعموم المجاز وهذا المعنى بعينه معنى كل من دخل اولا لان معناه ان السابق يستحق النفل وانه لو كان جماعة كان لكل واحد من احادها

ولكل واحد نفل تام في صورة كل من دخل وللمجموع نفل واحد في صورة جميع من دخل

كمال النفل فصار جميع من دخل اولا مستعارا للبعض بمعنى كل من دخل اولا فان قوله الكل الاول اي يدل على امرين معناه ان مدلوله مجموع الامرين اذ ليس كل واحد منهما مدلولا على حدة حتى يكون مشتركا بينهما فان قلت فالامر الاول هو استحقاق السابق النفل واحدا كان او جماعة من غير قيد عدم استحقاق كل واحد من الجماعة تمام النفل وههنا قد اعتبر ذلك مع هذا القيد فلا يكون المراد هو الامر الاول قلت عدم استحقاق كل واحد تمام النفل ليس من جهة انه معتبر في المعنى المجازي بل من جهة انه لا دليل على الاستحقاق والحكم لا يثبت بدون الدليل فقوله لا يراد المعنى الحقيقي اي اعتبار وصف الاجتماع ولهذا استحق الواحد ولا الامر الثاني اي استحقاق كل واحد تمام النفل عند الاجتماع ولهذا كان لمجموع الداخلين معا نفل واحد فقوله حتى لو دخل جماعة تفريع على عدم ارادة المعنى الثاني واعلم انهم لو حملوا الكلام على حقيقته وجعلوا استحقاق المنفرد كمال النفل ثابتا بدلالة النص لكن قوله مسئلة تحرير محل النزاع على ما صرح به في اصول الشافعية انه اذا حكى الصحابي فعلا من افعال النبي عليه السلام بلفظ ظاهره العموم مثل نهى عن بيع الغرر وقضى بالشفعة للجار هل يكون عاما او لا فذهب بعضهم الى عمومه لان الظاهر من حال الصحابي العدل العارف باللغة انه لا ينقل العموم الا بعد علمه بتحققه وذهب الاكثرون الى انه لا يعم لان الاحتجاج انما هو بالمحكي لا بالحكاية والعموم انما هو في الحكاية لا المحكي ضرورة ان الواقع لا يكون الا بصفة معينة والمصنف مثل لذلك بقول الصحابي صلى النبي عليه السلام داخل الكعبة ولا يخفى انه لا يكون من محل النزاع الا على تقدير عموم الفعل المثبت في الجهات والازمان والصحيح انه لا عموم له لان الواقع انما يكون بصفة معينة وفي زمان معين وغيره انما يحتج به بدليل من دلالة نص او قياس او نحو ذلك ثم رد تمثيلهم لذلك بمثل قضى بالشفعة للجار بانه ليس حكاية الفعل بل نقل الحديث لمعناه ولو سلم فلفظ الجار عام وفيه نظر اما اولا فلان مدلول الكلام ليس الا الاخبار عن النبي عليه السلام بانه حكم بالشفعة للجار ولا معنى لحكاية الفعل الا هذا واما ثانيا فلان عموم لفظ الجار لا يفيد بالمقصود اذ ليس النزاع الا فيما يكون في حكاية الصحابي بلفظ عام واما ثالثا فلان جعله بمنزلة قول الصحابي قضى النبي عليه السلام بالشفعة لكل جار غير صحيح بعد تسليم كونه حكاية للفعل ضرورة ان الفعل اعني قضاءه بالشفعة انما وقع في بعض الجيران بل في جار معين فان قيل يجوز ان يقع حكمه بصيغة العموم بان يقول مثلا الشفعة ثابتة للجار قلنا فح يكون نقل الحديث بالمعنى لا حكاية الفعل والتقدير خلافه قوله مثل اللفظ الذي ورد بعد سؤال او حادثة يعني يكون متعلقا بذلك السؤال او الحادثة وح ينحصر الاقسام في الاربعة المذكورة لا

لامتناع ان يكون اللفظ قطعا في الابتداء لا يحتمل الجواب ويعني بغير المستقل ما لا يكون كلاما مبتدأ
بدون اعتبار السؤال او الحادثة مثل نعم فانها مقررة لما سبق من كلام موجب او منفي استفهاما
او خبرا او بلى فانه مختصة بايجاب المنفي السابق استفهاما او خبرا فعلى هذا لا يصح بلى في جواب اكان لي
عليك كذا ولا يكون نعم في جواب اليس لي عليك كذا اقرارا الا ان المعتبر في احكام الشرع هو العرف
حتى يقام كل منهما مقام الآخر ويكون اقرارا في جواب الايجاب والنفي استفهاما او خبرا **قوله**
حملا للزيادة على الافادة يعني لو قال ان تغديت اليوم فكذا في جواب تغد معي يجعل كلامه مبتدأ حتى
يحنث بالتغدي في ذلك اليوم في ذلك الغداء المدعو اليه او غيره معه او بدونه لان في حمله على الابتداء اعتبارا
للزيادة الملفوظة الظاهرة بالغاء الحال المبطنة وفي حمله على الجواب الامر بالعكس ولا يخفى ان العمل
بالحال دون العمل بالمقال والله اعلم بحقيقة الحال **قوله** صدق ديانة لانه نوى ما يحتمله اللفظ لا قضاء
لانه خلاف الظاهر مع ان فيه يمين تخفيفا عليه **قوله** العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب
لان التمسك انما هو باللفظ وهو عام وخصوص السبب لا ينافي عموم اللفظ ولا يقتضي اقتصاره عليه
ولانه قد اشتهر من الصحابة ومن بعدهم التمسك بالعمومات الواردة في حوادث واسباب
خاصة من غير قصر لها على تلك الاسباب فيكون اجماعا على ان العبرة لعموم اللفظ وذلك كآية الظهار
نزلت في خولة امرأة اوس بن الصامت وآية اللعان في هلال بن امية وآية السرقة في
في سرقة رداء صفوان او في سرقة المجن وكقوله عم كل اهاب دبغ فقد طهر في شاة ميمونة
وقوله عم خلق الماء طهورا لا ينجسه شيء الا ما غير لونه او طعمه او ريحه ورد جوابا للسؤال
عن بئر بضاعة فان **قيل** لو كان عاما للسبب وغيره لجاز تخصيص السبب عنه بالاجتهاد لان
نسبة العام الى جميع الافراد على السوية ولما كان لنقل السبب فائدة ولما طابق الجواب السؤال
لانه عام والسؤال خاص **اجيب** عن الاول بانه يجوز ان يكون بعض افراد العام يعلم بدخوله
تحت الارادة قطعا بحيث لا يحتمل التخصيص لدليل يدل عليه وعن الثاني بان فائدة نقل السبب لا تنحصر
في خصوص الحكم به بل قد تكون نفس معرفة اسباب نزول الآيات وورود الاحاديث ووجوه
القصص فائدة وعن الثالث بان معنى المطابقة هو الكشف عن السؤال وبيان حكمه وقد حصل مع
الزيادة ولا نم وجوب المطابقة بمعنى المساواة في العموم والخصوص **قوله فصل** حكم المطلق ذكر المطلق
والمقيد عقيب العام والخاص لمناسبتهما اياهما من جهة ان المطلق هو الشائع في جنسه بمعنى انه حصة من الحقيقة
محتملة لحصص كثيرة من غير شمول ولا تعيين والمقيد ما اخرج عن الشيوع بوجه ما كرقبة مؤمنة اخرجت عن شيوع
المؤمنة وغيرها وان كانت شائعة في الرقبات المؤمنات وضبط الفصل انه اذا ورد المطلق والمقيد فيما الحكم
فاما ان يختلف الحكم او يتحد فان اختلف فان لم يكن احد الحكمين موجبا لتقييد الآخر يجري المطلق على اطلاقه والمقيد على تقييده

مثل اطعم

مثل اطعم رجلا واكس رجلا عاريا وان كان احدهما موجبا لتقييد الآخر بالذات مثل اعتق رقبة ولا تعتق رقبة
كافرة او بالواسطة مثل اعتق عني رقبة ولا تملكني رقبة كافرة فان نفي تمليك الكافرة يستلزم
نفي اعتاقها عنه وهذا يوجب تقييد ايجاب الاعتاق عنه بالمؤمنة حمل المطلق على المقيد فان **قلت**
معنى حمل المطلق على المقيد تقييده بذلك القيد وهذا لا يستقيم فيما ذكر من المثال لان المقيد انما قيد
بالكافرة والمطلق انما قيد بالمؤمنة **قلت** نعم معناه تقييد المطلق بذلك القيد لكن ان كان
المقيد موجبا فبايجابه وان كان منفيا فبنفيه وههنا قيد الكافرة منفي فيقيد ايجاب الاعتاق بنفي
الكافرة وهو المؤمنة **ونقل** عن المص ان معنى حمل المطلق على المقيد تقييده بقيد ما سواء كان
هو المذكور في المقيد او غيره لانه في مقابلة اجراء المطلق على اطلاقه ومعناه عدم تقييده بقيد ما
بدليل انهم اوردوا عليه الاشكال بتقييد الرقبة بالسلامة مع ان المذكور في المقيد هو المؤمنة
لا السليمة وفيه نظر لانه لا يخفى ان الحمل على هذا المعنى بعيد وسيجيء ان ايراد الاشكال المذكور
ليس باعتبار حمل المطلق على المقيد هذا فان اختلف الحكم واما ان اتحد فاما ان يكون منفيا
او مثبتا فان كان منفيا فلا حمل مثل لا تعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة لامكان الجمع بان لا
تعتق اصلا ولا يخفى ان هذا من العام مع الخاص لا المطلق مع المقيد وان كان مثبتا فاما ان
يختلف الحادثة او تتحد فان اختلفت ككفارة اليمين والقتل فلا حمل عندنا خلافا للشافعي
وان اتحدت فاما ان يكون الاطلاق والتقييد في السبب نحو ادوا عن كل حر وعبد... فلا حمل كوجوب
الصاع في صدقة الفطر بسبب الرأس مطلقا في احد الحديثين ومقيدا بالاسلام في الآخر والا فيحمل
المطلق بالاتفاق كقراءة العامة فصيام ثلثة ايام وقراءة ابن مسعود رضه ثلثة ايام متتابعات
لامتناع الجمع بينهما ضرورة ان المطلق يوجب اجزاء غير المتتابع لموافقته المأمور به و المقيد
يوجب عدم اجزائه لمخالفته المأمور به وفي المثال اشارة الى الجواب عما يقال انكم حملتم المطلق
وهو كفارة اليمين على المقيد في حادثة اخرى وهو كفارة القتل والظهار حيث شرطتم التتابع
في الصوم يعني انما حملناه على مقيد وارد في هذه الحادثة وهو قراءة ابن مسعود فانها مشهورة
بمثلها يزاد على الكتاب بخلاف قراءة ابي فعدة من ايام اخر متتابعات في قضاء رمضان
فانها شاذة لا يزاد بمثلها على النص والشافعي انما لم يشترط التتابع لانه لا عمل عنده
بالقراءة الغير المتواترة مشهورة كانت او غير مشهورة فالمثال المتفق عليه **قوله** كما في حديث
ابن اعرابي صم شهرين متتابعين **قوله** وذلك لان المطلق ساكت اجتج من ذهب الى حمل المطلق
على المقيد ولو عند اختلاف الحادثة او غيرها بان الاطلاق والتقييد في السبب بان المطلق
ساكت عن ذكر القيد والمقيد ناطق به فلما اتحدا في الحكم واتحدت الحادثة وهنا لا تعارض

لامكان العمل بهما للقطع بان الشارع لو قال اوجبت في كفارة القتل اعتاق رقبة مؤمنة وفي كفارة
اليمين رقبة كيف كانت لم يكن الكلامان متعارضين على انا لا نم ان المطلق ساكت عن القيد
بل هو دال على ثبوت الحكم فيه كما سيجيء **قوله** لان التقييد فان قلت الآية انما تدل على ان السؤال
والبحث عن القيود والاوصاف الغير المذكورة يوجب التغليظ والمساءة لا على ان تقييد المطلق
يوجب ذلك قلت لما كان البحث عن القيد والاشتغال به يوجب ذلك فالتقييد بطريق الاولى
على ان المفهوم من الآية ان موجب المساءة هو تلك القيود والاشياء المسؤول عنها وقد يقال
في وجه الاستدلال ان الوصف في المطلق مسكوت عنه والسؤال عن المسكوت منهي بهذا
النص ولا يخفى ضعفه بل ضعف الاستدلال بهذه الآية في هذا المطلوب فاسألوا اهل الذكر
ان كنتم لا تعلمون **قوله** وقال ابن عباس رضه هذا لا يقوم حجة لانه لا يجعل قول الصحابي
حجة في الفروع فضلا عن الاصول **قوله** وعامة الصحابة قال عمر ام المرأة مبهمة في كتاب
الله فابهموها اي خال عن تقييدها عن قيد الدخول الثابت في الربائب فاطلقوها وعليه انعقد
اجماع من بعدهم كذا في التقويم وقد يجاب بان الاجماع على عدم حمل المطلق على المقيد
في صورة لا يكون اجماعا على الاصل الكلي لجواز ان يكون ذلك لدليل لاح لهم في هذه الصورة
قوله ولان اعمال الدليلين واجب ما امكن وذلك في اجراء المطلق على اطلاقه والمقيد
على تقييده عند الامكان اذ لو حمل المطلق على المقيد يلزم ابطال المطلق لانه يدل على اجزاء
المقيد وغير المقيد وفي الحمل على المقيد ابطال للاول الخ وبهذا ظهر فساد ما استدل به الشافعية
من ان في حمل المطلق على المقيد جمعا بين الدليلين لان العمل بالمقيد يستلزم العمل بالمطلق من غير
عكس لحصول المطلق في ضمن غير ذلك المقيد فان قيل حكم المقيد يفهم من المطلق فلو لم
يحمل عليه يلزم الغاء المقيد اجيب بانه يفيد استحباب القيد وفضله وانه عزيمة والمطلق
رخصة ونحو ذلك وبالجملة هو اولى من ابطال حكم الاطلاق **قوله** والنفي في المقيس عليه يعني
ان حمل المطلق على المقيد بالقياس فاسد اما اولا فلان هذا القياس ليس لتعدية للحكم
الشرعي بل للعدم الاصلي وهو عدم اجزاء غير المقيد في صورة التقييد لما سيجيء في فصل
مفهوم المخالفة واما ثانيا فلان فيه ابطالا لحكم شرعي ثابت بالنص المطلق وهو اجزاء غير
المقيد كالكافرة مثلا واما ثالثا فلان شرط القياس عدم النص على ثبوت الحكم في
المقيس وانتفائه وههنا المطلق نص دال على اجزاء المقيد وغيره من غير وجوب احدهما
على التعيين فلا يجوز ان يثبت بالقياس اجزاء المقيد ولا عدم اجزاء غير المقيد لا يقال
المطلق ساكت عن القيد غير متعرض له لا بالنفي ولا بالاثبات فيكون المحل في حق الوصف خاليا

عن النص لانا نقول ممنوع بل هو ناطق بالحكم في المحل سواء وجد القيد او لم يوجد ومعنى قولهم ان المطلق
غير متعرض للصفات لا بالنفي ولا بالاثبات انه لا يدل على احدهما بالتعيين هذا ولكن للخصم ان يقول المؤدى
هو وجوب القيد لا اجزاء المقيد ولا نم ان النص المطلق يدل على عدم وجوب القيد بل على وجوب المطلق
اعم من ان يكون في ضمن المقيد او غيره وبهذا يندفع ما يقال انه على تقدير صحة هذه التعدية لا يلزم عدم
اجزاء غير المقيد كالكافرة في كفارة اليمين لان غايته لا وانه يجتمع فيها نصان مطلق ومقيد تقديرا ولا
دلالة للمقيد على عدم الحكم عند عدم القيد فيجوز الكافرة بالنص المطلق والمؤمنة به وبالمقيد ايضا
ولا امتناع في اجتماع النص والقياس في حكم واحد على انا نقول المذهب انه لو اجتمع المطلق
والمقيد في حادثة واحدة في الحكم فالحمل واجب اتفاقا كما مر **قوله** القيد يدل على الاثبات
في المقيد والنفي في غيره فان قلت هذا صريح في ان النفي ايضا مدلول النص كالاثبات فيكون حكما
شرعيا ضرورة فيناقض ما تقدم من انه لا دلالة في المقيد على نفي الكافرة اصلا وانه عدم اصلي لا حكم
شرعي ولا يصح ان يكون من باب مجاراة الخصم بتسليم بعض مقدماته كما لا يخفى على الناظر في السباق
والسياق قلت تسامح في العبارة والمقصود انه لما ذكر القيد فهم ان اجزاء الكافرة باق على
العدم الاصلي **قوله** ودلالة المطلق عليهما اي على الافراد ضمنية لان القصد منه الى نفس الحقيقة
او الى حصة غير معينة محتملة لحصص كثيرة والمراد دلالته على الافراد على سبيل البدل دون الشمول
لظهور ان قوله تعالى فتحرير رقبة انما يدل على وجوب اعتاق رقبة ما **قوله** لا يقال انتم قيدتم الرقبة
بالسلامة مع ورود الاشكال ليس حمل المطلق على المقيد بل ابطال حكم الاطلاق بالقياس وانما اورد
في المحصول جوابا عما قيل ان قوله اعتق رقبة يقتضي تمكن المكلف من اعتاق اي رقبة شاء
من رقبات الدنيا فلو دل القياس على انه لا يجزيه الا المؤمنة لكان القياس دليلا على زوال
المكنة الثابتة بالنص فيكون القياس ناسخا وانه غير جائز **فصل** حكم المشترك
التأمل في نفس الصيغة او غيرها من الادلة والامارات ليترجح احد معنييه او معانيه ولما كان مظنة
ان يقال لم لا يجوز ان يحمل على كل واحد من المعنيين من غير توقف وتأمل فيما يحصل به ترجح احدهما
اورد عقيب ذلك مسئلة امتناع استعمال المشترك في معنييه وتحرير محل النزاع انه هل يصح ان
يراد بالمشترك في استعمال واحد كل واحد من معنييه او معانيه بان يتعلق النسبة بكل واحد منهما
لا بالمجموع من حيث هو المجموع بان يقال رايت العين ويراد بها الباصرة والجارية والجاري
وغير ذلك وفي الدار الجون اي الاسود والابيض والقرء اي ثلث عند اي حاضت وطهرت فقيل
لا يجوز وقيل يجوز في النفي دون الاثبات واليه مال صاحب الهداية في باب الوصية ولا يخفى
ان محل الخلاف ما اذا امكن الجمع كما ذكرنا من الامثلة بخلاف صيغة افعل على قصد الا... والتهديد

او الوجوب والاباحة مثلا ثم اختلف القائلون بالجواز فقيل حقيقة وقيل مجاز وعن الشافعي رضه انه
ظاهر في المعنيين يجب الحمل عليهما عند التجرد عن القراين ولا يحمل على احدهما خاصة الا بقرينة وهذا معنى
عموم المشترك فالعام عنده قسمان قسم متفق الحقيقة وقسم مختلف الحقيقة واختلف القائلون بعدم الجواز فقيل
لا يمكن للدليل القايم على امتناعه وهو الذي اختاره المص وقيل يصح لكنه ليس من اللغة ثم اختلفوا في الجمع
مثل العيون فذهب الاكثرون الى ان الخلاف فيه مبني على الخلاف في المفرد فان جاز جاز والا فلا وقيل
يجوز فيه وان لم يجز في المفرد وذهب المص الى انه لا يستعمل في اكثر من معنى واحد لا حقيقة ولا مجازا اما حقيقة
فلانه يتوقف على كون اللفظ موضوعا لمجموع المعنيين ليكون استعماله فيه استعمالا في نفس الموضوع له فيكون
حقيقة وليس كذلك لانه لو كان موضوعا لمجموع المعنيين لما صح استعماله في احد المعنيين على الانفراد
حقيقة ضرورة انه لا يكون نفس الموضوع له بل جزء واللازم باطل بالاتفاق فان منع الملازمة مستندا
بانه يجوز ان يكون موضوعا لكل واحد من المعنيين كما انه موضوع للمجموع فجوابه ان استعماله في المجموع
ح يكون استعمالا في احد المعاني ولا نزاع في صحته فان قيل لا نعني باستعماله في مجموع المعنيين حقيقة
انه يراد به المجموع من حيث هو المجموع حتى يلزم كونه موضوعا للمجموع بل معناه انه يراد به كل واحد من
المعنيين على انه نفس المراد لا انه جزء من معنى ثالث هو المراد وح لا يلزم الا كونه موضوعا
لكل واحد من المعنيين والامر كذلك فجوابه انه انما كان موضوعا لكل واحد من المعنيين فاما ان
يكون موضوعا له بدون الآخر اي بشرط انفراده عن الآخر او مطلقا اي مع قطع النظر عن انفراده عن
الآخر واجتماعه معه اذ لا يجوز ان يكون موضوعا لكل واحد بشرط الآخر كما مر في بيان انتفاء وضعه
للمجموع وعلى التقديرين يثبت المدعى اما على الاول فظاهر واما على الثاني فلان وضع اللفظ عبارة عن
تخصيصه بالمعنى اي جعله بحيث يقتصر على ذلك المعنى لا يتجاوز ولا يراد به غيره عند الاستعمال فدائما
لا يمكن الا اعتبار وضع واحد لان اعتبار كل من الوضعين ينافي اعتبار الآخر ضرورة ان اعتبار
وضعه لهذا المعنى يوجب ارادة هذا المعنى خاصة واعتبار وضعه للمعنى الآخر يوجب ارادته خاصة فلو اعتبر
الوضعان في اطلاق واحد لزم في كل واحد من المعنيين صحة انفراده عن الآخر والاجتماع معه بحسب
الارادة بل يلزم ان يكون كل منهما مرادا وغير مراد في حالة واحدة وهذا باطل وبهذا يعرفون واليه
اشار بقوله ومن عرف سبب وقوع الاشتراك لا يخفى عليه امتناع استعماله اي اللفظ المشترك في
المعنيين حقيقة في اطلاق واحد وذلك لان سببه هو الوضع لكل واحد من المعنيين اما ابتداء
ان كان الواضع هو الله واما لقصد الابهام او لغفلة من الوضع الاول او لاختلاف الواضعين
ان كان غيره والوضع هو تخصيص اللفظ بالمعنى فلو استعمل في المعنيين حقيقة لكان كل منهما نفس
الموضوع له اي المعنى الذي خص به اللفظ وهو باطل ضرورة انتفاء التخصيص عند ارادة المعنى الآخر

ويجيء مغلطة منشاؤها اشتراك لفظ تخصيص الشيء بالشيء بين قصر المخصص على المخصص به كما يقال ما زيد
الا قايم انه لتخصيص زيد بالقيام وبين جعل المخصص منفردا من بين الاشياء بالحصول للمخصص به كما يقال
في اياك نعبد معناه نخصك بالعبادة وفي ضمير الفصل انه لتخصيص المسند اليه بالمسند وخصصت فلانا بالذكر
اي ذكرته وحده وهذا هو المراد بتخصيص اللفظ بالمعنى اي تعيينه لذلك المعنى وجعله منفردا بذلك من بين
الالفاظ وهذا لا يوجب ان لا يراد باللفظ الا هذا المعنى فللخصم ان يختار انه موضوع لكل واحد من المعنيين
مطلقا اي من غير اشتراط انفراده او اجتماع فيستعمل تارة في هذا من غير استعمال في الآخر وتارة
مع استعماله فيه والمعنى المستعمل فيه في الحالين نفس الموضوع له فيكون اللفظ حقيقة واما انه لا يستعمل
في اكثر من معنى واحد مجازا فلانه يلزم منه الجمع بين الحقيقة والمجاز وهو باطل لما سياتي بيان
اللزوم على ما نقل عن المص انه لو اريد به المجموع وهو غير الموضوع له وكل واحد من المعنيين مراد وهو
نفس الموضوع له يلزم ارادة المعنى الحقيقي والمجازي من اللفظ في اطلاق واحد وهذا معنى الجمع بين الحقيقة
والمجاز واورد عليه انه لو اريد به المجموع كان كل واحد من المعنيين داخلا في المراد لا
نفس المراد ومثل هذا ليس جمعا بين الحقيقة والمجاز كالعام الموضوع للمجموع لو اريد به المجموع
دخل تحته كل فرد وهو غير الموضوع له فاجاب عنه بان ارادة المجموع في المشترك ليست الا ارادة
كل واحد من المعنيين اذ ليس هنا مجموع يراد فيدخل فيه كل واحد بخلاف العام وفيه نظر لانه ان
كان هنا مجموع يراد باللفظ ويغاير كلا من المعنيين فقد تم الاعتراض وان لم يكن لم يتحقق المعنى
المجازي المراد فلم يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز ولو صح ان يقال ان محل النزاع هو استعمال المشترك
في المعنيين او المعاني على ان يكون كل منهما مرادا باللفظ ومناطا للحكم لا داخلا تحت معنى ثالث هو
المراد والمناط واستعماله في المعنيين على هذا الوجه بطريق المجاز لا يتصور الا بان يكون بين المعنيين
علاقة فيراد احدهما على انه نفس الموضوع له والآخر على انه مناسب للموضوع له بعلاقة وهذا جمع بين
الحقيقة والمجاز ولو اريد كل واحد على انه نفس الموضوع له كان اللفظ حقيقة لا مجازا والتقدير بخلافه
ولو اريد كل واحد على انه مناسب للموضوع له لزم اعتبار وضع آخر لمعنى ثالث فح لا يصح استعمال المشترك
بين المعنيين فيهما ويصح استعمال المشترك بين ثلثة معان في اثنين منها والمشترك بين اربعة
في ثلثة فقط وعلى هذا القياس وهذا التفصيل مما لا قايل به فان قيل لم لا يجوز ان يكون
لزوم الجمع بين الحقيقة والمجاز بان يستعمل في المجموع باعتبار اطلاق اسم البعض على الكل فيكون
حقيقة في كل واحد مجازا في المجموع قلت لا يصح لان اطلاق اسم البعض على الكل مشروط بلزوم
واتصال بينهما كما بين الرقبة والشخص بخلاف اطلاق الواحد على الاثنين واطلاق الارض على مجموع
السماء والارض فانه لا قايل بصحته على انه ح يعود الاعتراض السابق على ما نقل عن المصنف

قوله فكان هذا الكلام في غاية الركاكة لان ايجاب الاقتداء انما هو بالحمل والتحريض على ما صدر من
المقتدى به لا لايجاب الاقتداء في مثل فلان يصلي فاقتدوا او النوان وفيه نظر لان ركاكة الكلام
وعدم ايجاب الاقتداء عند اختلاف معاني الافعال المذكورة انما يلزم لو لم يكن بينهما اشتراك هو المقصود
بالايجاب وللقطع بانه لا ركاكة في مثل قولنا ان السلطان قد اطلق زيدا والامير قد خلع عليه فاطيعوه
وعظموه ايها الرعايا فكذا الكلام ههنا اي ان الله يرحم النبي عم ويوصل من الخير اليه ما يليق بعظمته وكبريائه
والملائكة يعظمونه بما في وسعهم فانتم ايها المؤمنون بما يليق بحالكم من الدعاء له والثناء عليه
قوله ولما بينوا يعني ان ذكروا اختلاف المسند اليه عند بيان اختلاف المعنى حيث قالوا الصلوة
من الله رحمة ومن الملائكة استغفار ومن الناس دعاء اشعروا بان معنى الصلوة في نفسه واحد مختلف باختلاف
الموصوف ولا يدل على انها موضوعة لمعان مختلفة باوضاع متعددة ليلزم الاشتراك قوله
وهذا جواب حسن لو لم يتعرض فيه لايجاب اتحاد معنى الصلوة في الاية بل اكتفى بمنع اشتراك لفظ
الصلوة بين المعاني المذكورة وتجويز ان يراد به في الكل معناه الحقيقي او المجازي قوله
لا يمكن ان يراد بالسجود الانقياد في الجميع فيه بحث لانه ان اريد بالانقياد امتثال اوامر التكاليف
ونواهيها على ما هو الظاهر من كلامه فهو لا يصح في غير المكلفين وان اريد امتثال حكم التكوين
والتسخير او مطلق الطاعة اعم من هذا وذاك فشموله لجميع الناس ظاهر فلا بد ان يكون في كثير من الناس
معنى اخر يخصهم كوضع الجبهة او امتثال التكاليف فالاظهر في الجواب عن الاية ما ذكره القوم
من انها على حذف الفعل اي ويسجد كثير من الناس على ان المراد بالسجود للاول الانقياد وللثاني الخضوع وقد
دل على شموله جميع الناس ذكرهم في الارض وبالثاني سجود الطاعة والعبادة وهو غير شامل لجميع الناس
قوله وايضا لا يبعد هذا ايضا بعيد لان حقيقة السجود وضع الجبهة لا وضع الراس حتى لو وضع الوراء
من جانب القفا لم يكن ساجدا ولو سلم فاثبات حقيقة الراس في كثير من المذكورات كالسماوات وما فيها
من الشمس والقمر وغيرهما مشكل ولو سلم ففي مثل هذا الا ولى الحمل لا يناسب الانقياد قوله
ولا يحكم باستحالته فيه ايضا نظر لان الحكم باستحالته من الجمادات ليس باعتبار انه يستحيل ذلك في قدرة
الله تعالى بل باعتبار انه ليس لها وجه ولا جباه كما يحكم عليها باستحالة المشي بالارجل والبطش بالايدي
والنظر بالعين بخلاف التسبيح فانه الفاظ وحروف لا يمتنع صدورها عن الجمادات بايجاد القدرة الالهية كما روي
عن الحصى والجذع وكذا شهادة الاعضاء والجوارح قوله مع ان محكم التنزيل ناطق بهذا ينبغي
ان يكون اشارة الى شهادة الاعضاء والجوارح لا الى حقيقة التسبيح فان اكثر المفسرين على انه مأول
بالدلالة على الالوهية والوحدانية ونحو ذلك فكيف يكون محكما اللهم الا ان يراد بالمحكم المنقح المعنى
وما ذكر من انهم لا يفقهون غير مناسب للمعنى المذكور وانما يناسب حقيقة التسبيح فممنوع لان معناه

ان

ان المشركين لا يفهمون تلك الدلالة ولا يعرفونها لاخلالهم بالنظر الصحيح والاستدلال العقلي بل لانهم
بحقيقة التسبيح لا يسمعونه قوله التقسيم الثاني من التقسيمات الاربعة هو تقسيم اللفظ
باعتبار استعماله في المعنى فاللفظ المستعمل استعمالا صحيحا جاريا على القانون اما حقيقة او مجاز لانه
ان استعمل فيما وضع له فحقيقة وان استعمل في غيره فان كان لعلاقة بينه وبين الموضوع له فمجاز والا فمرتجل
وهو ايضا من قسم الحقيقة لان الاستعمال الصحيح في الغير بلا علاقة وضع جديد فيكون اللفظ مستعملا
فيما وضع له فيكون حقيقة وانما جعله من التقسيم المستعمل في غير ما وضع له نظرا الى الوضع الاول فانه
اولى بالاعتبار فان قيل فالمستعمل في غير ما وضع له في الجملة لا ينحصر في المجاز والمرتجل بل قد
يكون منقولا قلت نعم الا انه لما كان حقيقة من جهة مجازا من جهة لوجود العلاقة وكان يفتقر
الى زيادة تفصيل وبيان اخر حكمه فان قيل الاستعمال لا لعلاقة لا يوجب عدم العلاقة
فالمرتجل يجوز ان يكون مجازا في المعنى الثاني من جهة الوضع الاول قلنا لما تعسر الاطلاع على ان
الناقل هل اعتبر العلاقة ام لا اعتبروا الامر الظاهر وهو وجود العلاقة وعدمها فجعلوا الاول
منقولا والثاني مرتجلا فلزم في المرتجل عدم العلاقة وفي المنقول وجودها لكن لا لصحة الاستعمال
بل لاولوية هذا الاسم بالتعيين لهذا المعنى ثم قيد الاستعمال لا بد منه في تعريف الحقيقة والمجاز اذ لا
يتصف اللفظ بهما قبل الاستعمال بخلاف المرتجل فانه يكفي فيه مجرد النقل والتعيين وقيدنا الاستعمال
بالصحيح احترازا عن الغلط مثل استعمال لفظ الارض في السماء من غير قصد الى وضع جديد والمراد
بوضع اللفظ تعيينه للمعنى بحيث يدل عليه من غير قرينة اي يكون العلم بالتعيين كافيا في ذلك فان كان ذلك
التعيين من جهة واضع اللغة فوضع لغوي والا فان كان من الشارع فوضع شرعي والا فان
كان من قوم مخصوص كاهل الصناعات من العلماء وغيرهم فوضع عرفي خاص ويسمى اصطلاحيا
والا فوضع عرفي عام وقد غلب العرف عند الاطلاق على العرف العام فالمعتبر في الحقيقة هو الوضع
بشيء من الاوضاع المذكورة وفي المجاز عدم الوضع في الجملة ولا يشترط في الحقيقة ان يكون موضوعا
لذلك المعنى في جميع الاوضاع ولا في المجاز ان لا يكون موضوعا لمعناه في شيء من الاوضاع فان
اتفق في الحقيقة ان يكون موضوعة للمعنى بجميع الاوضاع الاربعة فهي الحقيقة على الاطلاق
والا فهي حقيقة مقيدة بالجهة التي بها كان الوضع وان كانت مجازا بجهة اخرى كالصلوة في الدعاء
حقيقة لغة مجاز شرعا وكذا المجاز قد يكون مطلقا بان يكون مستعملا فيما هو غير الموضوع
له بجميع الاوضاع وقد يكون مقيدا بالجهة التي بها كان غير موضوع له كلفظ الصلوة في الاركان
المخصوصة مجاز لغة حقيقة شرعا فاللفظ الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد قد يكون حقيقة ومجازا
لكن من جهتين كلفظ الصلوة على ما ذكرنا بل من جهة واحدة ايضا لكن باعتبارين كلفظ

الدابة في الفرس من جهة اللغة على ما سيجي ثم اطلاق الحقيقة والمجاز على نفس المعنى وعلى اطلاق اللفظ
على المعنى واستعماله فيه شايع في عبارة العلماء مع ما بين اللفظ والمعنى من الملابسة الظاهرة فيكون مجازا
لا خطاء وحمله على خطاء العوام من خطاء الخواص فان قيل لا بد في التعريفين من تقييد الوضع
باصطلاح التخاطب احترازا عن انتقاضهما جمعا ومنعا فان لفظ الصلوة في الشرع مجاز في الدعاء
مع انه مستعمل في الموضوع له في الجملة وحقيقة في الاركان المخصوصة مع انه مستعمل في غير الموضوع له
في الجملة بل لفظ الدابة في الفرس من حيث انه من افراد ذوات الاربع مجاز لغة مع كونه مستعملا فيما هو
من افراد الموضوع له ومن حيث انه من افراد ما يدب على الارض حقيقة لغة مع كونه مستعملا في غير
ما وضع له في الجملة اعني العرف قلت قيد الحيثية مما يحذف في تعريف الامور التي تختلف باختلاف
الاعتبارات الا انه كثيرا ما يحذف من اللفظ لوضوحه خصوصا عند تعليق الحكم بالوصف المشعر بالحيثية
فالمراد ان الحقيقة لفظ مستعمل فيما وضع له من حيث انه الموضوع له والمجاز لفظ مستعمل في غير ما
وضع له من حيث انه غير الموضوع له وح لا انتقاض لان استعمال لفظ الصلوة في الدعاء شرعا ليس
من حيث انه موضوع له ولا في الاركان المخصوصة من حيث انها غير الموضوع له وكذا استعمال لفظ
الدابة في الفرس في اللغة لا يكون مجازا الا اذا استعمل فيه من حيث انه من افراد ذوات الاربع
خاصة وهو بهذا الاعتبار غير الموضوع له ضرورة ان اللفظ لم يوضع في اللغة لذوات الاربع بخصوصها
ولا يكون حقيقة الا اذا استعمل فيه من حيث انه من افراد ما يدب على الارض وهو نفس الموضوع له لغة
فان قيل تعريف المجاز شامل للكناية فلا بد من اشتراط قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له
احترازا عنها قلت سيجي ان الكناية مستعملة في المعنى الموضوع له لكن لا لذاته بل لينتقل منه
الى ملزومه وان الاستعمال في غير الموضوع له ينافي ارادة الموضوع له واما الكناية باصطلاح
الاصول فان استعملت في الموضوع له فحقيقة والا فمجاز فلا اشكال فان قيل المجاز بالزيادة
او النقصان خارج عن الحد كقوله تعالى ليس كمثله شيء واسئل القرية قلت لفظ المجاز منقول
عليه وعلى ما نحن بصدده بطريق الاشتراك او التشابه على ما ذكر في المفتاح والتعريف المذكور
انما هو للمجاز الذي هو صفة اللفظ باعتبار استعماله في المعنى لا للمجاز بالزيادة او النقصان
الذي هو صفة للاعراب او صفة اللفظ باعتبار تغير حكم الاعراب لا يقال اللفظ الزايد
مستعمل لا لمعنى فيكون مستعملا في غير ما وضع له ضرورة انه انما وضع للاستعمال في معنى لانا نقول
لا نم انه مستعمل لا لمعنى بل غير مستعمل لمعنى والفرق واضح على ان الاستعمال لا لمعنى لا يستلزم
الاستعمال في معنى غير المعنى الموضوع له بل ينافيه وهو ظاهر والتحقيق ان معنى استعمال اللفظ
في الموضوع له او غيره طلب دلالته عليه وارادته منه فمجرد الذكر لا يكون استعمالا ولو تسلم فلا يتوجه
ههنا

ههنا لاشتراط العلاقة بين المعنيين ولا في عبارة فخر الاسلام لاعتباره ارادة معنى غير الموضوع له
فكيف في عبارة من جمع بين الامرين فصل واما المنقول لما كان التقسيم المشهور وهو
ان اللفظ اذا تعدد مفهومه فان لم يتخلل بينهما نقل فهو المشترك وان تخلل فان لم يكن النقل
لمناسبة فمرتجل وان كان فان هجر المعنى الاول فمنقول والا فهو في الاول حقيقة وفي الثاني مجاز
موهما ان كلا من المنقول والمرتجل قسم مقابل للحقيقة والمجاز دفع ذلك ببيان ان المرتجل
في المعنى الثاني حقيقة والمنقول فيه حقيقة من جهة مجاز من جهة والتقسيم المشهور مبني على تمايز
الاقسام بالحيثية وكذا الاعتبار دون الحقيقة والذات فالمنقول ما غلب في غير موضوعه بحيث
يفهم بلا قرينة مع وجود العلاقة بينه وبين الموضوع له وينسب الى الناقل لان وصف
المنقولية انما حصل من جهته فيقال منقول شرعي وعرفي واصطلاحي فالمعنى الثاني ان لم يكن
من افراد المعنى الاول فاللفظ حقيقة في المعنى الاول مجاز في المعنى الثاني من جهة الوضع الاول
ومجاز في المعنى الاول وحقيقة في المعنى الثاني من جهة الوضع الثاني كالصلوة حقيقة في الدعاء مجاز
في الاركان المخصوصة لغة وبالعكس شرعا وتنسب حقيقته ومجازه الى ما يكون المعنى المستعمل
فيه موضوعا له او غير موضوع له باعتباره وباعتبار انقسام كل من وضعيه الى لغوي وشرعي
وعرفي واصطلاحي ينقسم ستة عشر قسما حاصلة من ضرب الاربعة في الاربعة الا ان بعض الاقسام
مما لا تحقق له في الوجود كالمنقول اللغوي من معنى عرفي او اصطلاحي مثلا وغير ذلك بل اللغة
اصل والنقل طار عليه حتى لا يقال منقول لغوي وان كان المعنى الثاني من افراد المعنى الاول
كالدابة لذي الاربع خاصة وهي في الاصل لما يدب على الارض فاطلاق اللفظ على ما هو من افراد
المعنى الثاني اعني المقيد ان كان باعتبار انه من افراد المعنى الاول اعني المطلق فاللفظ حقيقة
من جهة الوضع الاول مجاز من جهة الوضع الثاني وان كان باعتبار انه من افراد المعنى الثاني
فحقيقة من جهة الوضع الثاني مجاز من جهة الوضع الاول مثلا لفظ الدابة في الفرس ان كان من
حيث انه من افراد ما يدب على الارض فحقيقة لغة مجاز عرفا وان كان من حيث انه من افراد ذوات
الاربع فمجاز لغة حقيقة عرفا لان اللفظ لم يوضع في اللغة للمقيد بخصوصه ولا في العرف
للمطلق باطلاقه فلفظ الدابة في الفرس بحسب اللغة حقيقة باعتبار مجاز باعتبار وكذا
بحسب العرف ولما كان ههنا مظنة سؤال وهو ان اعتبار المعنى الاول وملاحظته في نقل
اللفظ الى المعنى الثاني ان كان لصحة اطلاق المنقول على افراد المعنى الاول اعني المنقول عنه
كالحقيقة يعتبر مفهومها ليصح اطلاقها على كل ما يوجد فيه ذلك المفهوم لزم صحة اطلاق المنقول
على كل ما يوجد فيه المعنى الاول لوجود المصحح وان كان لصحة اطلاقه على افراد المعنى الثاني اعني المنقول

عنه كالحقيقة بعينه فهو مهما لم يصح اطلاقها على كل ما يوجد فيه ذلك المفهوم لزم صحة اطلاق المنقول
على كل ما يوجد فيه المعنى الاول لوجود المصحح فان كان لصحة اطلاقه على افراد المعنى الثاني اعني المنقول
اليه كالمجاز بعينه معناه الاول اعني الحقيقي لثبوت العلاقة بينه وبين المعنى الثاني اعني المجاز فيصح
اطلاقه على افراد المعنى الثاني الذي هو لازم المعنى الاول اي ملابس له بنوع علاقة لان صحة
اطلاق اللفظ على المعنى انما يكون لوضعه له او لما هو ملابس له بنوع علاقة فهو مستغنى عنه
لان بمجرد الوضع والتعيين للمعنى الثاني كاف في ذلك وايضا يلزم صحة اطلاق المنقول على كل
ما يوجد فيه العلاقة بينه وبين الاول لوجود المصحح كما يصح اطلاق المجاز على كل ما توجد فيه العلاقة بينه
وبين المعنى الاول اجاب بانه قد ظهر مما سبق من ان المنقول قد هجر معناه الاول بحيث
لا يطلق على افراده من حيث هي كذلك وانه قد صار موضوعا للمعنى الثاني بمنزلة الموضوع في المبتداء
التي ليس فيها اعتبار معنى سابق اي اعتبار المعنى الاول فيه فليس لصحة اطلاقه على المعنى الاول
ولا لصحة اطلاقه على المعنى الثاني بل لا ولوية هذا اللفظ من بين الالفاظ بالتعيين لذلك المعنى الثاني
فان وضع لفظ الدابة لذوات الاربع اولى وانسب من وضع الجدار لها لوجود معنى الدبيب
فيها فالتناسب مرعي في وضع بعض الالفاظ ولا يلزم صحة اطلاقه حقيقة على كل ما يوجد فيه
ذلك التناسب وهذا معنى عدم جريان القياس في اللغة وهذا البحث مما اورده صاحب المفتاح
في وجه تسمية الحقيقة والمجاز قوله ثم كل واحد من الحقيقة والمجاز يعني ان الصريح
والكناية ايضا من اقسام الحقيقة والمجاز وليست الاربعة اقساما متباينة اما عند علماء
الاصول فلان الصريح ما انكشف المراد منه في نفسه اي بالنظر الى كونه لفظا مستعملا والكناية
ما استتر المراد منه في نفسه سواء كان المراد فيهما معنى حقيقيا او معنى مجازيا واحترز بقوله
في نفسه عن استتار المراد في الصريح بواسطة غرابة اللفظ او ذهول السامع عن الوضع
او عن القرينة او نحو ذلك وعن انكشاف المراد في الكناية بواسطة التفسير والبيان فمثل المفسر
والمحكم داخل في الصريح ومثل المشكل والمجمل في الكناية لما عرفت من ان هذه اقسام متمايزة
بالحيثيات والاعتبارات دون الحقيقة والذات وما يقال من ان المراد الاستتار والانكشاف
بحسب الاستعمال بان يستعمل قاصدين للاستتار وان كان واضحا في اللغة او للانكشاف
وان كان خفيا في اللغة احترازا عن امثال ذلك فلا يخفى ما فيه من التكلف واما عند علماء البيان
فلان الكناية لفظ قصد بمعناه معنى ثان ملزوم له اي لفظ استعمل في معناه الموضوع له
لكن لا ليتعلق به الاثبات والنفي ويرجع اليه الصدق والكذب بل لينتقل منه الى ملزومه
فيكون هو مناط الاثبات والنفي ومرجع الصدق والكذب كما يقال فلان طويل النجاد

فقد

فقصدا بطول النجاد الى طول القامة فيصح الكلام وان لم يكن له نجاد قط بل وان استحال المعنى الحقيقي كما في قوله تعالى
والسموات مطويات بيمينه وقوله تعالى الرحمن على العرش استوى وامثال ذلك فان هذه كلها كنايات عند المحققين من غير
لزوم كذب لان استعمال اللفظ في معناه الحقيقي وطلب دلالته عليه انما هو لقصد الانتقال منه الى ملزومه ومن هاهنا
الى ما قيل ان الكناية مستعملة في المعنى الثاني لكن مع جواز ارادة المعنى الاول ولو في محل آخر وباستعمال آخر بخلاف
المجاز فانه من حيث انه مجاز مشروط بقرينة مانعة عن ارادة الموضوع له وقيل صاحب الكشاف الى انه يشترط في الكناية
امكان المعنى الحقيقي لانه ذكر في قوله تعالى ولا ينظر اليهم يوم القيمة انه مجاز عن الاستهانة والسخط وان النظر
الى فلان بمعنى الاعتداد به والاحسان اليه كناية لمن اسند اليه من يجوز عليه النظر ومجاز اذا اسند الى من لا يجوز
عليه النظر وبالجملة كون الكناية من قبيل الحقيقة صريح في المفتاح وغيره فان قيل قد ذكر في المفتاح ان الكلمة
المستعملة اما ان يراد بها معناها وحده او غير معناها وحده او معناها وغير معناها معا والاول الحقيقة في المفرد والثاني
المجاز في المفرد والثالث الكناية وهذا مشعر بكون الكناية قسيما للحقيقة والمجاز مباينا لهما قلنا اراد بالحقيقة
هاهنا الصريح منها بقرينة جعلها في مقابلة الكناية وتصريحه عقيب ذلك بان الحقيقة والكناية يشتركان في كونهما
حقيقتين ويفترقان بالتصريح وعدمه لا يقال فاذا اريد بالكلمة معناها وغير معناها معا يلزم الجمع بين
الحقيقة والمجاز اذ لا معنى له الا ارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا لانا نقول الممتنع انما هو ارادتهما
بالذات وفي الكناية انما اريد المعنى الحقيقي للانتقال منه الى المعنى المجازي وهذا بخلاف المجاز فانه مستعمل
في غير ما وضع له على انه مراد قصدا او بالذات اذ لا معنى لاستعمال اللفظ في غير معناه لينتقل منه الى معناه
فينافي ارادة الموضوع له لان ارادته حينئذ لا يكون للانتقال الى المعنى المجازي الداخل تحت الارادة قصدا
من غير تبعية بل لكونه مقصودا بالذات فيلزم ارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا بالذات وبهذا يندفع ما يقال
لو كان الاستعمال في غير ما وضع له منافيا لارادة الموضوع له لامتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز لكان استعماله
فيما وضع له منافيا لارادة غير الموضوع له لذلك قوله ثم كل من الحقيقة والمجاز يريد ان لفظ الحقيقة
والمجاز مقول على النوعين بالاشتراك وربما يقيدان في المفرد باللغويين وفي الجملة بالعقليين والحكميين
وميل المصنف الى انهما من صفات الكلام كما هو اصطلاح الاكثرين دون الاسناد ولذا وصف النسبة بالحقيقة
والمجازية دون الحقيقة والمجاز لان اتصاف الكلام بهما انما هو باعتبار الاسناد فلذا اعتبر في التقسيم النسبة
فصار الحاصل ان الحقيقة العقلية جملة اسند فيها الفعل الى ما هو فاعل عند المتكلم كقول المؤمن انبت الله
البقل والمجاز العقلي جملة اسند فيها الفعل الى غير ما هو فاعل عند المتكلم للملابسة بين الفعل وذلك
الغير نحو انبت الربيع البقل لما بين الانبات والربيع من الملابسة لكونه زمانا له واراد بالفعل المصطلح
وما في معناه من المصادر والصفات وبالفاعل عند المتكلم ما يريد افهام المخاطب انه فاعل عنده بمعنى ان
الفعل حاصل له وهو موصوف به سواء قام به في الخارج كضرب او لا كمات وسواء صدر عنه باختيار او لا

وسواء كان فاعلا عند المتكلم فى نفس الامر اولا فيدخل فى تعريف الحقيقة ما يطابق الواقع والاعتقاد جميعا او لا يطابق شيئا منهما او يطابق احدهما فقط ولو قال فاعل عند العقل لخرج ما يطابق الاعتقاد فقط مثل قول الدهرى انبت الربيع البقل اللهم الا ان يقال المراد عند المتكلم او السامع وقد احترز به عن الفاعل فى اللفظ فان المنسوب اليه فى المجاز العقلى ايضا فاعل فى اللفظ ولو اراد بالفاعل عند المتكلم ما يكون الفعل حاصلا له فى اعتقاد المتكلم بحسب التحقيق لخرج الاقوال الكاذبة التى لا تطابق الواقع ولا الاعتقاد مثل قول القائل جاء زيد مع علمه بانه لم يجئ لانه لم يوصف بالمجئ لا فى الواقع ولا عند المتكلم بالتحقيق لكن يجب ما يفهم من ظاهر كلامه فصار الحاصل ان الفاعل عند المتكلم عبارة عما يكون الفعل حاصلا له عند المتكلم فى الظاهر فيشمل نحو ضرب عمرو على لفظ المبنى للمفعول لان المضروبية صفة عمرو فهو فاعل ثم الضمير فى غيره راجع الى الفاعل عند المتكلم بالمعنى المذكور فيدخل فى تعريف المجاز مثل افعم السيل على لفظ المبنى للمفعول لان فاعله الوادى لا السيل ومثل هو فى عيشة راضية لان الفاعل انما هو صاحب العيشة ويخرج مثل قول الدهرى والاقوال الكاذبة لان الفعل فيها منسوب الى نفس الفاعل عند المتكلم فى الظاهر لا الى غيره فلا يحتاج الى قيد التاول ويكون قوله لملابسة احترازا عن مثل انبت الربيع البقل فانه ليس بحقيقة وهو ظاهر ولا مجاز لان الغير لا بد ان يكون من ملابسات الفعل قوله فصل قد سبق انه لا بد فى المجاز من العلاقة اه وهى اتصال المعنى المستعمل فيه بالمعنى الموضوع له والمعتبر فيها الاستقراء وترتقى على ما ذكره القوم الى خمسة وعشرين وضبطه ابن الحاجب فى خمسة الشكل والوصف والكون عليه والاول اليه والمجاورة واراد بالمجاورة ما يعم كون احدهما فى الآخر بالجزئية او الحلول وكونهما فى محل وكونهما متلازمين فى الوجود او العقل او الخيال او غير ذلك والمص فى تسعة الكون والاول والاستعداد والمقابلة والجزئية والحلول والسببية والشرطية والوصفية لان المعنى الحقيقى اما ان يكون حاصلا بالفعل للمعنى المجازى فى بعض الازمان خاصة اولا فعلى الاول ان تقدم ذلك الزمان على زمان تعلق الحكم بالمعنى المجازى فهو الكون عليه وان تاخر فهو الاول اليه لانه لو كان حاصلا فى ذلك الزمان او فى جميع الازمنة لم يكن مجازا بل حقيقة وعلى الثانى ان كان حاصلا بالقوة فهو الاستعداد والا فان لم يكن بينهما لزوم واتصال فى العقل بوجه ما فلا علاقة وان كان فاما ان يكون لزومهما فى مجرد الذهن وهو المقابلة او منضما الى الخارج وح ان كان احدهما جزء للآخر فهو الجزئية والكلية والا فان كان اللازم صفة للملزوم فهو الوصفية اعنى المشابهة والا فاللزوم اما بان يكون احدهما حاصلا فى الآخر وهو الحالية والمحلية او سببا له وهو السببية والمسببية او شرطا له وهو الشرطية ولا يخفى ان هذا ايضا ضبط وتقسيم عرفى لا حصر وتقسيم عقلى ولو جعلناه دائرا بين النفى والاثبات بانه لو لم يكن اللازم صفة للملزوم فان كان احدهما حاصلا فى الآخر فهو الحلول والا فان كان سببا له فهو السببية والا فهو الشرطية ورد المنع على الاخير وستسمع فى اثناء الكلام ما على التقسيم

اى على التقسيم الاخير

فيروه

من الايجاب قوله اذا اطلق لفظ على مسمى بدلول اللفظ من حيث يقصد باللفظ تسمى معنى ومن حيث يحصل منه مفهوما ومن حيث وضع له اسم تسمى الآن المعنى قد يختص بنفس المفهوم دون الآن فرد والمسمى يعمهما فيقال الكلي من زيد وعمرو وبكر تسمى الرجل ولا يقال انه معناه فلهذا قال على مسمى ولم يقل على معنى واولا بلفظ التنكير لئلا يتوهم ان المراد مسمى ذلك اللفظ فلا يتناول المجاز مع انه المقصود بالنظر قوله فى بعض الازمان اعلم ان المعتبر فى المجاز باعتبار ما كان حصول المعنى الحقيقى للمسمى المجازى فى الزمان السابق على حال اعتبار الحكم اى زمان وقوع النسبة وفى المجاز باعتبار ما يئول حصوله له فى الزمان اللاحق ويمتنع فيهما حصوله له فى زمان اعتبار الحكم والا لكان المسمى من افراد الموضوع فيكون اللفظ فيه حقيقة لا مجازا والتقدير بخلافه ويلزم من هذا امتناع حصوله له فى جميع الازمان وهو ظاهر ولا يمتنع حصوله له فى حال الحكم اى زمان ايقاع النسبة والتكلم بالجملة للقطع بان الاسم فى مثل قتلت قتيلا وعصرت خمرا اى زوال صار المسمى فى زمان الاخبار قتيلا وخمرا حقيقة وكذا فى مثل واتوا اليتامى اموالهم وقت البلوغ هو مجاز وان كانوا يتامى حقيقة حال التكلم بالامر بخلاف قولنا لا تشرب العصير لو صار خمرا واكرم الرجل الذى خلفه ابوه يتيما فانه حقيقة لكونه خمرا عند المصير ويتيما عند التخليف ولذا قيد حصول المعنى الحقيقى للمسمى ببعض الازمان يعنى البعض خاصة ثم قيد ذلك البعض فى الشرح بكونه مغايرا للزمان الذى وضع اللفظ للحصول فيه اى كان بناء الكلام ووضعه على حصول المعنى الحقيقى للمسمى فى ذلك الزمان وشرح هذا الكلام على ما نقل عن المص ان المجاز باعتبار ما كان او باعتبار ما يئول ان كان فى الاسم فالمراد باللفظ نفس الجملة وبالزمان زمان وقوع النسبة والمعنى ان وضع الجملة ودلالتها على ان يكون المعنى الحقيقى حاصلا للمسمى فى حال تعلق الحكم به ففى مثل واتوا اليتامى اموالهم واعصر خمرا وضع الكلام على ان يكون حقيقة اليتيم حاصلة لهم وقت ايتاء الاموال اياهم وحقيقة الخمر حاصلة حال العصر فلو حصل المعنى الحقيقى فى هذه الحالة كما هو مقتضى وضع الكلام لم يكن اللفظ مجازا بل حقيقة فيجب ان يكون الحصول فى زمان سابق ليكون مجازا باعتبار ما كان او لاحق ليكون مجازا باعتبار ما يئول وان كان فى الفعل فالمراد باللفظ نفس الفعل وبالزمان ما يدل عليه الفعل بهيئته فاذا قلنا يكتب زيد مجازا عن كتب باعتبار ما كان بمعنى حصول المعنى الحقيقى للمسمى ان معنى جوهر الحروف وهو الحدث حاصل للمسمى فى زمان سابق على الزمان الذى هو مدلول الفعل اعنى الحال او الاستقبال اذ لو كان حاصلا له فى ذلك الزمان لكان الفعل حقيقة لا مجازا ولذا قلنا كتب زيد مجازا عن يكتب باعتبار ما يئول بمعنى حصول المعنى الحقيقى للمسمى ان الحدث حاصل له فى زمان لاحق متاخر عن الزمان الماضى الذى تدل عليه الفعل بهيئته اذ لو كان حاصلا فى الزمان الماضى لكان الفعل حقيقة لا مجازا فالزمان الذى يحصل فيه المعنى الحقيقى للمسمى فى الصورتين مغاير للزمان الذى وضع لفظ الفعل لحصول الحدث فيه هذا خلاصة كلامه ولا يخفى ما فيه فانه اراد بالمعنى الحقيقى فى الاسم نفس الموضوع له وفى الفعل جزوء

اعني الحدث وبالمسمى في الاسم ما اطلق عليه اللفظ من المدلول المجازي وفي الفعل الفاعل فهو الذي يحصل له
الحدث في زمان سابق او لاحق مع انه ليس المسمى الذي اطلق عليه المجاز الذي هو لفظ الفعل وانما المدلول
المجازي هو الحدث المقارن بزمان سابق او لاحق ولا معنى لحدوث الحدث له في حال دون حال ولا حسن ان
يقال التعبير عن الماضي بالمضارع وعكسه من باب الاستعارة على تشبيه غير الحاصل بالحاصل في تحقق وقوعه وتشبيه
الماضي بالحاضر في كونه نصب العين واجب اللشاهدة ثم استعارة لفظ احدهما للآخر ثم في كلامه نظر من وجهين
الاول ان حصول المعنى الحقيقي للمسمى في زمان اعتبار الحكم بل في جميع الازمنة لا يوجب كونه حقيقة لجواز
ان لا يكون اطلاق اللفظ من جهة كونه من افراد الموضوع له كما في اطلاق لفظ الدابة على الفرس مجازا
مع دوام كونه مما يدب على الارض الثاني ان الحصول بالفعل ليس بلازم في المجاز باعتبار ما يؤول بل يكفي
توهم الحصول كما في عصرت خمرا فاريقت في الحال فانه مجاز باعتبار ما يؤول مع عدم حصول حقيقة الخمر
للمسمى بالفعل اصلا **قوله** فلا بد ان تريد معنى لازما لان مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم الى
اللازم والمراد كون المعنى الوضعي بحيث ينتقل منه الذهن الى المعنى المجازي في الجملة ولا يشترط اللزوم بمعنى
امتناع الانفكاك في التصور كالبصير يطلق على الاعمى مع انه لا يلزم من تصور البصير تصور الاعمى بل بالعكس
لكن قد ينتقل الذهن منه الى الاعمى باعتبار المقابلة وكذا الغائط الى الفضلات باعتبار المجاورة
ففي الاول لزوم ذهني محض وفي الثاني مع الخارجي والتحقيق ان العلاقة في اطلاق اسم احد المتقابلين
على الآخر ليس هو اللزوم الذهني للاتفاق على امتناع اطلاق الاب على الابن بل هو من قبيل الاستعارة
بتنزيل التقابل منزلة التناسب بواسطة تمليح وتهكم كما في اطلاق الشجاع على الجبان او تفاؤل
كما في اطلاق البصير على الاعمى او مشاكلة كما في اطلاق السيئة على جزاء السيئة وما اشبه ذلك **قوله**
او خارجا عنه معناه ان يكون كل واحد منهما خارجا عن الآخر اذ لو حمل على ظاهره وهو ان يكون احدهما
خارجا عن الآخر لم ينافِ كون احدهما جزء الآخر ولم تقابله ضرورة انه اذا كان احدهما جزء الآخر كان الآخر
وهو الكل خارجا عن الآخر وهو الجزء **قوله** او يكون صفته اي اللازم صفة الملزوم وهذا عطف
على قوله اما ان لا يكون اللازم صفة للملزوم وهذا النوع من المجاز يسمى استعارة فان قلت قد جعل
انواع العلاقات متقابلة متباينة حتى اشترط في الاستعارة مثلا ان لا يكون احد المعنيين جزءا
للآخر وفي المجاز باعتبار السببية ونحوها ان لا يكون وصفا له الى غير ذلك مما يشعر بالتقسيم وانت خبير
بانه لا امتناع في اجتماع العلاقات بعضها مع بعض مثلا اطلاق المشفر على شفة الانسان يجوز ان يكون
استعارة على قصد التشبيه في الغلظ وان يكون مجازا مرسلا من اطلاق الكل على الجزء اعني المقيد على
المطلق وهو اكثر من ان يحصى قلت كانه قصد تباين الاقسام بحسب الاعتبار والمراد انه اما ان يعتبر كون
احدهما جزء الآخر او وصفا له الى غير ذلك فان قلت فالاستعارة قد تكون باعتبار جامع داخل في

في الطرفين او شكل لهما فكيف هذا الجامع في او صفته قلت اراد ان اللازم وهو ما حصل له الجامع وصف للملزوم
اعني المعنى الحقيقي وهذا لا ينافي كون الجامع جزءا من الطرفين او شاملا لهما فان قيل فاللازم اعني المعنى المجازي
الذي اطلق عليه اللفظ في مثل رأيت في الحمام اسدا هو زيد الشجاع مثلا وهو ليس بوصف للملزوم اعني الاسد
الحقيقي فالجواب ان المراد بالاسد لازمه الذي هو الشجاع وهو وصف له وانما وقع الاطلاق على زيد باعتبار
انه من افراد الشجاع وههنا بحث وهو ان اللازم الذي استعمل فيه لفظ الاسد مجازا ان كان هو الانسان الشجاع
فظاهر انه ليس بوصف للملزوم اعني الاسد وان كان هو الشجاع مطلقا اعم من الانسان والاسد وغيرهما فظاهر
انه ليس بمشبه بالاسد وانما المشبه هو الانسان الشجاع خاصة فلا يكون المجاز باعتبار اطلاق اسم المشبه به
على المشبه وايضا لا يصح ان المعنى الحقيقي لا يحصل للمعنى المجازي اصلا ضرورة ان معنى الاسد حاصل لزيد
لما تحقق في الجملة وتحقيق هذه المباحث يطلب من شرحنا للتلخيص **قوله** ولما عرفت يريد ان بعض انواع
العلاقة بين الشيئين مما يصحح المجاز من الجانبين وبعضها من جانب واحد وذلك لان مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم
الى اللازم وقد عرفت ان معنى اللزوم ههنا الانتقال في الجملة لا امتناع الانفكاك فالملزوم اصل ومتبوع
من جهة ان منه الانتقال واللازم فرع وتابع من جهة ان اليه الانتقال فان كان اتصال الشيئين بحيث يكون
كل منهما اصلا من وجه وفرعا من وجه جاز استعمال اسم كل منهما في الآخر مجازا والا جاز استعمال اسم الاصل في الفرع
دون العكس فالعلة اصل من جهة احتياج المعلول اليه وابتنائه عليه والمعلول المقصود اصل من جهة كونه
بمنزلة العلة الغائية والغاية وان كانت معلولة للفاعل متأخرة عنه في الخارج الا انها في الذهن علة
لعلية الفاعل متقدمة عليها ولهذا قالوا الاحكام علل مآلية والاسباب علل آلية وذلك لان احتياج الناس
انما هو الى الاحكام دون الاسباب وانما قال كالعلة مع المعلول دون السبب مع المسبب كما في بيان انواع العلاقة
لان من السبب ما هو سبب محض ليس في معنى العلة والمسبب لا يطلق عليه مجازا كما سيجيء فالكل اصل يبتني
عليه الجزء في الحصول من اللفظ بمعنى انه انما يفهم من اسم الكل بواسطة ان فهمه موقوف على فهمه وهذا
معنى قولهم التضمن تابع للمطابقة والتبعية بهذا المعنى لا ينافي فهم الجزء سابقا على فهم الكل والجزء اصل
باعتبار احتياج الكل اليه في الوجود والتعقل وفي هذا تسليم لما منعه في صدر الكتاب من اطلاق لفظ
الاصل بالمحتاج اليه فان قلت لما كان فهم الجزء سابقا على فهم الكل لم يكن الانتقال من الكل الى الجزء بل
بالعكس فلا يكون الكل ملزوما والجزء لازما على ما هو التقدير قلت ليس معنى الانتقال من الملزوم الى اللازم
ان يكون تصور اللازم متأخرا عنه في الوجود البتة بل ان يكون اللازم بحيث يحصل عند حصول الملزوم
في الذهن في الجملة وهذا المعنى في الجزء متحقق بصفة الدوام والوجوب فان قيل احتياج الكل الى الجزء
ضروري مطرد والمجموع الذي يكون اليد او الرجل جزءا منه لا يتحقق بدونهما ضرورة انتفاء الكل بانتفاء
الجزء فما معنى اشتراط جواز اطلاق الجزء على الكل بان يستلزم الجزء الكل كالرقبة والرأس فان الانسان

لايوجد بدونها بخلاف اليد والرجل قلنا هذا مبني على العرف حيث يقال للشخص الذي قطعت يده اورجله
هو ذلك الشخص بعينه لا غيره فاعتبر الجزء الذي لا يبقى الانسان موجودا بدونه واما اطلاق العين على الرقيب
فانما هو من جهة ان الانسان بوصف كونه رقيبا لا يوجد بدونه كاطلاق اللسان على الترجمان قوله فان قيل
معنى استلزام الجزء للكل كون الجزء ملزوما والكل لازما وعدم وجدان الانسان بدون الرأس او الرقبة
انما يدل على ان الجزء لازم والكل ملزوم لان الملزوم هو الذي لا يوجد بدون اللازم قلنا ذكر العلم انا لا نريد
بالملزوم واللازم مصطلح اهل الجدل بل مصطلح اهل الحكمة والبيان وهم يعنون بالمستلزم المستتبع وباللازم
ما يتبعه فالحكماء يجعلون خواص الماهية لوازمها كالملزومات لها مع انها لا توجد بدون الماهية والماهية
قد توجد بدونها وعلماء البيان يجعلون مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم ومبنى الكناية على
الانتقال من اللازم الى الملزوم ويعنون باللازم ما هو بمنزلة التابع والرديف فكل من الرقبة والرأس ملزوم
واصل يتبعه الانسان ويتبعه الوجه ونحوه على ما ذكر مصطلح اهل الحكمة نظر فانهم يسمون الخاصة الى
لازمة وغير لازمة وانما يطلقون اللوازم على ما يكون مقتضى الماهية ويمتنع انفكاكه عنها لا يقال كل
ملزوم فهو محتاج الى اللازم فيكون اللازم اصلا له والملزوم بمعنى كونه محتاجا اليه ويلزم منه جريان الاحتمال
والتبعية في جميع اقسام المجاز ضرورة انه مبني على الانتقال من الملزوم الى اللازم لانا نقول انما يلزم ذلك
لو اريد باللازم ما يمتنع انفكاكه عن الشيء حتى يحتاج الشيء اليه وقد عرفت انه ليس بمراد قوله والمراد بالحلول
المتعارف عند الحكماء اي حلول الشيء بالشيء اختصاصه به بحيث يصير الاول ناعتا والثاني منعوتا كحلول العرض
في الجوهر والصورة في المادة فانه اشار الى انا لا نعني بالحال والمحل هذا المعنى بل معنى الحلول حصول الشيء
في الشيء سواء كان حصول العرض في الجوهر او الصورة في المادة او الجسم في المكان او غير ذلك كحصول الرحمة
في الجنة قوله واعلم ان الاتصالات يعني كما يجوز المجاز في الاسماء اللغوية لو اوجدنا العلاقات
المذكورة بين معانيها فكذلك يجوز في الاسماء الشرعية لو اوجد بين معانيها نوع من العلاقات المذكورة
بحسب الشرع بان يكون تصرفان شرعيان يشتركان في وصف لازم بين او يكون معنى احدهما سببا
لمعنى الاخر وفي ذلك لا يحتاج الى المعتبر في المجاز وجه العلاقة ولا يشترط السماع في افراد المجاز
فيجوز المجاز سواء كان وجه العلاقة بحسب اللغة او الشرع وسواء كان الكلام خبرا او انشاء حتى
التمثيل بالاتصال في معنى الشرع وبالسببية اشارة الى ما ذكره فخر الاسلام وغيره من ضبط انواع
العلاقات فانها اتصال صورة كما بين السماء والمطر او معنى كما بين الاسد والرجل الشجاع
فانهما لا يتصلان من جهة الذات والصورة بل من جهة الاشتراك في معنى الشجاعة وعبر عن علاقة
المشابهة بالاتصال في معنى المشروع كيف شرع لان المشابهة اتفاق في الكيفية والصفة
قوله فان الهبة وضعت لملك الرقبة يعني انها عقد موضوع في الشرع لاجل حصول

ملك الرقبة قوله حتى لو كان امة يثبت الهبة تتفرع عليها احكام الهبة لا احكام النكاح ولا يشترط في انعقاد
النكاح بلفظ الهبة ان يطلب الزوج منها الهبة او لو طلب منها التمكين من الوطي فقالت وهبت نفسي منك وقبل الزوج
لا يكون نكاحا والنية فلا حاجة اليها لان المحل متعين لهذا المجاز لتبوئه عن قبول الحقيقة بخلاف الطلاق بالفاظ
العتق فانه يحتاج الى النية لصلاحية المحل للوصف حقيقة قوله الى غير ذلك اي ضمها الى مصالح اخر غير ما ذكر مثل وجوب
النفقة والمهر وحرمة المصاهرة وجريان التوارث وتحصين الدين ولفظ النكاح والتزويج وافيا بالدلالة
على هذه المصالح لكونه منبئا عن الضم والاتحاد بينهما في القيام بمصالح المعيشة وعن الازدواج والتلفيق على
وجه الاتحاد كزوجي الخف ومصراعي الباب قوله ولا يجب في الاعلام رعاية المعنى اللغوي حتى يلزم في لفظ
النكاح والتزويج رعاية الخلو عن معنى الملك فيمتنع جعلهما علمين للعقد الموضوع في الشرع لملك المتعة وللقائل
ان يقول خلو معناهما عن معنى الملك سوا اي لا دلالة فيهما على الملك وليس المراد انهما يدلان على عدم الملك فعلى تقدير
وجوب رعاية المعنى اللغوي لا يلزم الا ان يكون معنى الازدواج والتلفيق معتبرا في هذا العقد وهذا لا ينافي
اعتبار معنى الملك في الوضع الثاني ويمكن الجواب بان معناهما التلفيق والازدواج سواء كان مع الملك او بدونه
وهذا المعنى لم يعتبر في العقد المخصوص بل اعتبر الملك قطعا وفيه نظر بل الجواب انه لا يجب في الاعلام رعاية المعنى
اللغوي بحيث يكون هو بعينه المعنى العلمي بل يجوز ان يعتبر فيه زيادة خصوص لا توجد في المعنى اللغوي قوله
وكذا ينعقد بلفظ البيع لانه مثل الهبة في اثبات ملك الرقبة وزيد عليها بلزوم العوض فيكون انسب بالنكاح
ولا ينعقد بلفظ الاجارة لانها التمليك المنفعة وهي لا تكون سببا لملك المتعة بحال وكذا الاباحة والاحلال والتمتع
لانها لا توجب الملك حتى ان من اباح طعاما لغيره فهو انما يتلفه على ملك المبيح وكذا الوصية لانها لا توجب الملك
منفعة بل توجب الخلافة مضافة الى ما بعد الموت وفي الهبة توجب اضافة الملك لكن لضعف السبب باعتبار تعريه
عن العوض يتأخر الملك الى ان يتقوى بالقبض ولا يبقى ذلك الضعف اذا استعملت في النكاح لان العوض يجب نفسه فيصير
بمنزلة هبة عين في يد الموهوب له فتوجب الملك بنفسها واعلم ان ما ذكره المص من الاتصال بين حكمي الهبة
والنكاح بكون احدهما سببا للآخر كاف في المجاز ولا حاجة الى ما اعتبره فخر الاسلام من الاتصال بين السببين اعني
الفاظ التمليك والفاظ النكاح بان كلا منهما يوجب ملك المتعة لكن احدهما بواسطة والآخر بغير واسطة قوله
فان قيل تفريع وتمثيل لصحة اطلاق المسبب على السبب اذا كان السبب علة مشروعة للحكم والمسبب حكما مقصودا منه
بمنزلة العلة الغائية وانما وضع المسئلة في عبد منكر لانه لو قال ان ملكت هذا العبد او اشتريته يعتق النصف
الآخر في فصل الملك ايضا لان الاجتماع صفة مرغوبة فيعتبر في غير المعين وملغوة في المعين لانه يعرف بالاشارة اليه قوله
وهذا انما يعني ان قولك ان ملكت او اشتريت عبدا معناه ان تصف بكونه مالكا ومشتريا بالمجموع عبد واسم الفاعل
ونحوه من الصفات المشتقة حقيقة حال قيام معنى المشتق منه بالموصوف كالضارب لمن يوقع الضرب مجاز بعد انقضائه
وزواله عن الموصوف كالضارب لمن صدر عنه الضرب وانقضى وقيل بل حقيقة وقيل ان كان الفعل مما لا يمكن بقاؤه

كالمتحرك والمتكلم ونحو ذلك بحقيقة والآن مجاز واما قبل قيام المعنى كالضارب لمن لم يضرب ولا يضرب لكنه سيضرب
فمجاز اتفاقا فاذا ازال ملكه للنصف الاول عند قيام ملك النصف الثاني لم يكن مالكا للعبد الذي هو المجموع
وكذا لم يكن معتقا بالفتح على الاصح الا انه غلب في المعنى المجازي اعني من قام به الاعتاق حالا او ماضيا فصار
حقيقة عرفية **قوله** صدق ديانة اي لو استفتى المفتي يجيبه على وفق ما نوى لا قضاء اي لو رفع الى القاضي
يحكم عليه بموجب كلامه ولا يلتفت الى ما نوى لمكان التهمة لا لعدم جواز المجاز **قوله** بناء على الاصل الذي يجيء
فيه وهو ان السبب اذا كان سببا محضا يصح اطلاقه على المسبب ولا يصح اطلاق المسبب عليه **قوله** فان العتق اي
هذا التصرف الذي هو الاعتاق موضوع في الشرع لغرض ازالة ملك الرقبة فلا يكون هذا منافيا لما يجيء
من ان الاعتاق اثبات القوة الشرعية لا ازالة الملك فان قيل فالمعتبر في المجاز هو السببية والمسببية بين المعنى
الحقيقي والمعنى المجازي ليكون اطلاقا لاسم السبب على المسبب مثلا وههنا ليس كذلك قلنا قد يقام الغرض
من المعنى الحقيقي مقامه ويجعل كانه نفس الموضوع له فيستعمل اللفظ الموضوع لاجل هذا الغرض في مسببه
مجازا كالبيع والهبة الموضوعين لغرض اثبات ملك الرقبة في اثبات ملك المتعة **قوله** لانها ان الاستعارة
لا تصح بكل وصف للقطع بامتناع استعارة السماء للارض مع اشتراكهما في الوجود والحدوث ونحو ذلك
بل لا بد من وصف مشهور له زيادة اختصاص بالمستعار منه وهذا غير متحقق بين الطلاق والعتاق لانهما
لفظان منقولان عن المعنى اللغوي الواجب رعايته عند استعارة الالفاظ المنقولة والمعنى اللغوي
للطلاق مبني عن ازالة الحبس ورفع القيد يقال اطلقت المسجون خليته واطلقت البعير عن
عقاله والاسير عن اساره فنقل الى رفع قيد النكاح فان المراة به قد صارت محبوسة بحق الزوج ممنوعة
شرعا لا يحل لها الخروج والبروز بلا اذنه والمعنى اللغوي للعتاق مبني عن القوة والغلبة يقال عتق
الفرخ اذا قوي وطار عن وكره وعتاق الطير كواسبها وعتيق لزيادة قوة فيها فنقل في الشرع
الى اثبات القوة المخصوصة من المالكية والولاية والشهادة ونحو ذلك فلا مشابهة بين المعنيين
في الوجه الذي شرعا عليه فان قيل لو كان معنى الاعتاق اثبات القوة المخصوصة لما صح اسناده
الى المالك في مثل اعتق فلان عبده اذ ليس في وسعه اثبات تلك القوة بل مجرد ازالة الملك فجوابه من
وجهين الاول انه مجاز في الاسناد حيث اسند الفعل الى السبب البعيد كما في قوله تعالى ينزع عنهما لباسهما فان
المالك سبب فاعل لازالة الملك وهي سبب لاثبات القوة لا يقال لم يصدر من المالك سبب غير هذا اللفظ الموضوع
في الشرع لانشاء العتق لانا نقول هو ثابت بطريق الاقتضاء لان الانشاءات الشرعية غير معقولة بالكلية عن
الحكاية الاخبارية فلا بد من صدور ازالة الملك من المتكلم قبيل التكلم تصحيحا للكلام على ما يجيء في فصل الاقتضاء الثاني
انه مجاز في المسند حيث اطلق الاعتاق الموضوع لاثبات القوة على سببه الذي هو ازالة الملك وكلا الوجهين ضعيف
اذ لا نفهم من الاعتاق لغة وعرفا وشرعا الا ازالة الملك والتخليص عن الرق ولا يصح اسناده حقيقة الا الى المالك وما ذكره

من معنى اثبات القوة انما هو في الاصل في لغتها ولكون اللفظ منقولا اليه لا الى ازالة الملك ثم لا بد من اثباته بنقل
او سماع لانه المفتقر في اثبات وضع الالفاظ وكون اثبات العتق انسب بما اخذ منه اشتقاقا لا يصلح دليلا على
جواز ان ينقل اللفظ الى معنى غيره انسب بالمعنى الحقيقي منه على انا لا نم ان الاعتاق منقول بل هو حقيقة لغوية
لم يطرا عليها نقل شرعي **قوله** يرد عليه قد يجاب عن هذا الايراد بان العتق تصرف شرعي معناه اثبات القوة
المخصوصة على ما مر فلا بد له من لفظ يدل على هذا المعنى حقيقة او مجازا ليحصل العتق شرعا واستعارة الطلاق
لازالة الملك ليست استعارة لهذا المعنى فلا يوجد ثبوته شرعا بخلاف ما اذا قال ازلت عنك الملك او رفعت
عنك قيد الرق فانه مجاز عن اثبات العتق بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب كما كان الاعتاق في مثل اعتق
فلان عبده مجازا عن ازالة الملك بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب ولا امتناع لكن فيما نحن فيه لانه لما
جعل الطلاق مستعارا لازالة الملك فليس هناك لفظ يجعل مجازا عن اثبات العتق فليتامل ويمكن دفعه بان
العتق يثبت بدلالة الالتزام لكونه لازما للمعنى المجازي الذي هو ازالة الملك قوله لا للفظ الاعتاق على حذف
المضاف اي لا لمفهوم لفظ الاعتاق **قوله** فالجواب يعني لا يكون استعارة ازالة القيد لازالة الملك لانه
يجب في الاستعارة ان يكون المستعار منه اقوى في وجه الشبه كالاسد في الشجاعة وان يكون المستعار له كالشجاع
للاسد وكلا الشرطين منتف ههنا وللخصم ان يمنع ذلك بناء على ان نفاذ ازالة الملك يبتني نوع تعلق بثبوت الولاء
وان المراد باللزوم هنا الانتقال في الجملة لا امتناع الانفكاك ثم لقائل ان يقول لو سلم امتناع اطلاق
الطلاق على ازالة الملك بطريق الاستعارة او بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب لكن لم لا يجوز اطلاقه
عليه بطريق اطلاق المقيد وهو ازالة قيد مخصوص على المطلق وهو ازالة مطلق القيد والملك كاطلاق المشفر
على شفة الانسان والذوق على الادراك باللمس ونحوه **قوله** فان الاستعارة لا تجري الا في طرف واحد
لامتناع كون كل من الطرفين اقوى من الآخر في وجه الشبه وفوات المبالغة في التشبيه عند تساوي الطرفين ولقائل
ان يقول قد يكون الاستعارة مبنية على التشابه كاستعارة الصبح لغرة الفرس وبالعكس وتحصل المبالغة باطلاق
اسم احد المتشابهين على الآخر وجعله هو هو وكون المشبه به اقوى في وجه الشبه انما يشترط في بعض اقسام التشبيه
على ما تقرر في علم البيان **قوله** وكذا اجارة الحر يعني لو قال بعت نفسي شهرا بدرهم لعمل كذا ينعقد
اجارة ولو ترك واحدا من القيود يفسد العقد ولو قال بعت عبدي او داري منك كذا فان لم يذكر
المدة ينعقد بيعا لامكان العمل بالحقيقة مع تعذر شرط المجاز وهو بيان المدة وان ذكر المدة فان لم يسم جنس العمل فلا
رواية فيه وان سماه مثل بعت عبدي منك شهرا بعشرة لعمل كذا انعقد اجارة لان اطلاق البيع على الاجارة
متعارف عند اهل المدينة فيجوز عند غيرهم اذا اتفق المتعاقدان عليه كذا في الاسرار وقيل ينعقد بيعا ويحمل
ذكر المدة على تاجيل الثمن او بيعا فاسدا الا ان الحقيقة القاصرة **قوله** ولا يلزم اي لا يرد علينا عدم صحة
الاجارة بلفظ البيع المضاف الى المنفعة مثل بعت منك منافع هذا العبد شهرا بكذا الى كذا ولا يلزمنا

هذا اشكال او الا فعدم الصحة لازم قطعا قوله ثم اعلم ان في الامثلة المذكورة يريد ان ما ذكروا من اطلاق
السبب على المسبب انما يصح في البيع والملك لان الملك مسبب عنه ثابت به ولا يصح في غيره لانه ليس البيع
والهبة سببين لملك المنفعة الثابت بالطلاق لاختصاصها بقبول الزوجة وبينونة لا يحتمل الملك
بالنكاح الا بعد التحليل ولا البيع سببا لملك المنفعة الثابت بالاجارة لاختصاصه بالخلو
عن ملك الرقبة واسم السبب انما يطلق مجازا على ما هو مسبب عنه فالحق ان هذه الاطلاقات
من قبيل الاستعارة وهي اطلاق اسم احد المتباينين على الآخر لاشتراكهما في لازم
مشهور هو في احدهما اقوى واعرف كاطلاق الاسد على الرجل الشجاع فهاهنا معنى
النكاح مباين لمعنى الهبة والبيع لكنهما يشتركان في اثبات الملك وهو في البيع اقوى وكذا
الطلاق والعتاق امران متباينان يشتركان في ازالة الملك وهي في العتاق
اقوى وكذا الاجارة والبيع عقدان مخصوصان متباينان يشتركان في اثبات ملك المنفعة واباحتها
وهو في البيع اقوى فاستعير اسم احدهما للآخر ولم يجز العكس لما عرفت من ان الاستعارة انما تجري
من طرف واحد لئلا تفوت المبالغة المطلوبة من الاستعارة فان قيل قد سبق ان الاستعارة هي
اطلاق اللفظ على اللازم الخارجي الذي هو صفة للملزوم فكيف يكون مباينا قلت ليس الاستعارة
من الاطلاق على اللازم بل على المباين لاشتراكه في اللازم كاطلاق الاسد على الانسان لكونه شجاعا
واطلاق الهبة على النكاح لكونه مثبتا للملك والمثبت للملك لازم خارجي صفة للهبة كذا نقل عن
المص وقد يجاب عن اصل الاعتراض بانا لا نسلم انه يجب في المجاز باعتبار سببية ان يكون المعنى الحقيقي
سببا للمعنى المجازي بعينه بل بجنسه حتى يراد بالغيث جنس النبات سواء حصل بالمطر او غيره فعلى
هذا لو قال ان اشتريت عبدا فهو حر واراد الملك فملكه بهبة او ارثا يعتق وعلى ما ذكره المص
لا يعتق وهذا الاعتراض مما اورده صاحب الكشف واجاب بان ملك المتعة عبارة عن ملك الاستمتاع
والوطئ وهو لا يختلف في ملك النكاح واليمين لكن تتغاير الاحكام لتغايرهما صفة لا ذاتا فانه
يثبت في باب النكاح مقصودا وفي ملك اليمين تبعا ونحن انما اعتبرنا اللفظ لاثبات ملك المتعة
في المحل فيثبت على حسب ما يحتمله المحل فاذا جعلنا لفظ الهبة مجازا اثبتنا به ملك المتعة قصدا الا
فيثبت فيه احكام النكاح لا احكام ملك اليمين واعلم انه لما وجد بين المعنيين نوعان من العلاقة
فلك ان تعتبر ايهما شئت ويتنوع المجاز بحسب ذلك مثلا اطلاق المشفر على شفة الانسان ان
باعتبار تشبيهها به في الغلظ فاستعارة وان كان باعتبار استعمال المقيد في المطلق فمجاز مرسل
نص عليه الشيخ عبد القاهر قوله واعلم انه يعتبر يعني ان المعتبر في المجاز وجود العلاقة المعلوم
اعتبار نوعها في استعمالات العرب ولا يشترط اعتبارها بشخصها حتى يلزم في آحاد المجازات ان

تستعمل باعيانها عن اهل اللغة وذلك لاجماعهم على ان اختراع الاستعارات الغريبة البديعة التي لم تسمع
باعيانها عن اهل اللغة هو من طرق البلاغة وشعبها التي بها ترتفع طبقة الكلام فلو لم يصح لما كان كذلك
ولهذا لم يدونوا المجازات تدوينهم الحقائق وتمسك المخالف بانه لو جاز التجوز بمجرد وجود العلاقة
لجاز اطلاق النخلة لطويل غير انسان للمشابهة وشبكة للصيد للمجاورة واب للابن للسببية وابن للاب للمسببية
واللازم باطل اتفاقا واجيب بمنع الملازمة فان العلاقة مقتضية للصحة والتخلف عن المقتضي ليس يمتنع
لجواز ان يكون لمانع مخصوص فان عدم المانع ليس جزءا من المقتضي وقد ذهب المص الى انه لم يجز نخلة
لطويل غير انسان لانتفاء شرط الاستعارة وهو المشابهة في اخص الاوصاف
بالمشبه به كالشجاعة بالاسد فان قيل الطول للنخلة كذلك والا لما جاز استعارتها للانسان
طويل قلنا لعل الجامع ليس مجرد الطول بل مع فروع واغصان في اعاليها وطراوة وتمايل
فيها قوله مسئلة لا خلاف في ان المجاز خلف عن الحقيقة اي فرع لها بمعنى ان الحقيقة
هي الاصل الراجح المقدم في الاعتبار وانما الخلاف في جهة الخلفية فعندهما هي الحكم حتى يشترط في المجاز امكان
المعنى الحقيقي بهذا اللفظ وعنده التكلم حتى يكفي صحة اللفظ من حيث العربية سواء صح معناه او لا فقول القائل
هذا ابني لعبده معروف النسب مجاز اتفاقا ان كان اصغر منه سنا وان كان اكبر فعنده مجاز يثبت به العتق
لصحة اللفظ وعندهما لغو لاستحالة المعنى الحقيقي وهو ان يكون الاكبر مخلوقا من نطفة الاصغر قوله
فالخلاف يعني عندهما الاصل هذا ابني لاثبات البنوة والخلف هذا ابني لاثبات الحرية وكذا على التقرير الثاني
لكلام الامام فلا يقع الخلاف الا في جهة الخلفية واما على التقرير الاول فالاصل عنده هذا حر فيقع الخلاف
في تعيين الحقيقة التي هي الاصل ايضا ولا يقتصر على جهة الخلفية وهذا معنى قوله فالخلاف يكون في الاصل والخلف
اي في تعيين مجموعهما لا في كل واحد منهما لان المجاز الذي هو الخلف انما هو هذا ابني لاثبات الحرية بلا خلاف
على كلا التقريرين لا يقال قد سبق معنى الخلفية في الحكم ان الحكم المجازي خلف عن الحكم الحقيقي فعندهما
الاصل ثبوت البنوة والخلف ثبوت الحرية وعنده الاصل هذا حر والخلف هذا ابني مجازا فيقع الخلاف
في كل من الاصل والفرع لانا نقول هذا لازم على التقرير الثاني ايضا لان الاصل عنده ان هذا ابني حقيقة ليس
بل التكلم به وهو يخالف لثبوت البنوة والتحقيق ان الاصل والخلف هما اللفظان اعني الحقيقة والمجاز
والنزاع في ان هذا خلف عن ذاك في حكمه او في التكلم به وما ذكره من ان حكم هذا خلف عن حكم ذاك اخذ
بالحاصل وتوضيح للمقصود فعلى التقرير الاول يكون الحقيقة التي هي الاصل عنده مغايرة لما هي الاصل عندهما
بخلاف التقرير الثاني فانه لفظ واحد عندهم جميعا كالخلف على التقريرين قوله تقرير الاصل من كلام
المص ولم يتعلق جواب الشرط الواقع في كلام فخر الاسلام وهو قوله وجب المصير الى خلفه احترازا
عن الغاء الكلام لحصول المقصود بدونه وهو انه جعل الاصل ما صح تكلما وتعذر العمل بحقيقته وظاهره

انه انما يصدق على هذا ابني لا على هذا حر قوله لما المشهور في السند لا انما ان الحكم هو المقصود ولا نسلم ان اللفظ بما عتبار الاصالة والخلقية في المقصود اولى وفي استدلاله ان الحقيقة والمجاز من اوصاف اللفظ فاعتبار الاصالة والخلفية من التكلم الذي هو استخراج اللفظ من العدم الى الوجود اولى وذكر المص في السند لا انما بان معظم كلام اهل العربية من ان مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم فلا بد من امكان الملزوم ليتحقق الانتقال منه واجاب بان كون الانتقال عنه يتوقف على فهمه لا على ارادته والفهم انما يتوقف على صحة اللفظ وكونه بحيث يدل على المعنى لا على امكان معناه وصحته في نفسه ثم لا يخفى ان المجاز الذي لا يمكن صحة معناه الحقيقي في كلام البلغاء اكثر من ان يحصى بل وفي كلام الله تع ايضا قوله لان الاصل وهو البر غير ممكن فان قيل هذا ظاهر فيما اذا لم يكن في الكوز ماء واما اذا كان فيه ماء فارتق فاعادة الماء في الكوز ممكن فينبغي ان يبقى اليمين منعقدة كالفاحلف ليتيلن فلانا وهو ميت لامكان اعادة حيوته وكما اذا حلف ليقلبن هذا الحجر ذهبا قلنا ابتداء اليمين في الكوز انعقد على الممكن في الظاهر وعند كلا رافه يابقي ذلك الممكن ممكنا فلا يبقى اليمين على خلاف ما انعقدت اما في مسئلة قتل الميت وقلب الحجر فاليمين فيه انعقدت ابتداء على التدرع في الجملة لا على الامكان الظاهر ولم تنعقد اليمين على ما يخلقه الله تع في الكوز كما انعقدت على حيوة يحدثها الله تعالى في الشخص بعد ما حلف مع العلم بموته لانه على تقدير الخلق لا يكون الماء الذي في الكوز وقت اليمين ولا يتقدر لا شربن الماء الذي في الكوز ان خلقه الله تع فيه كما يقدر لاقتلن الشخص ان احياه الله تعالى لان الماء الذي في الكوز اشارة الى موجود لكونه مشارا اليه ومتنه من الشرط يقتضي عدمه فيلزم اتصاف الشيء بالوجود والعدم وهو ممتنع قوله فاذا تعذر الاول اي كون المشار اليه ابنا له وامتنع ارادته للقرينة المانعة عن ذلك وهي كونه معروف النسب او اكبر سنا من القائل علم ان المراد لازمه اي لازم كونه ابنا له وهو العتق من حين الملك على انه استعارة حيث اطلق الابن على من ليس بابن لاشتراكهما في لازم مشهور وهو العتق من حين الملك وهو في الابن اقوى واشهر وذهب بعضهم الى انه من اطلاق السبب على المسبب لان البنوة من اسباب العتق وهي له ذاك متاخرة عن الملك لان الملك كان ثابتا ولا نسب ثم لو ادعاه ثبت البنوة والحكم في علة ذات وصفين يضاف الى آخرهما وجودا الا ان المص عدل عن ذكره لان العتق ههنا لا سيما في الاكبر سنا لم يثبت بالبنوة فلا يكون مسببا عنها والسبب انما يطلق على مسببه كما تم قوله فيجعل اقرارا جواب سؤال تقريره انه لا وجه لتصحيح هذا الكلام في هذا المعنى لانه ان جعل مجازا لانشاء الحرية فالمعنى المذكور وهو عتق عليّ من حين ملكته اقرار لا انشاء ولهذا يبطل بالكره والهزل ولا يقبل التعليق بالشرط وان جعل مجازا عن الاقرار فهو كذب محض بيقين لان عتقه بالبنوة مستحيل ولم يوجد من جهة السيد اعتاق والاقرار يبطل لهذا النص به دليل الكذب فكيف لما كان كذبا بيقين فاجاب بانه مجاز للاقرار بالمستحيل انما هو البنوة لا الحرية من حين الملك حتى لو قال عتق علي من حين ملكته كان صحيحا فان قيل

الاعتاق لم يوجد فكيف يصح الاقرار فالجواب انه ان كان صادقا بان سبق منه اعتاق فقد عتق العبد قضاء وديانة وان كان كاذبا يعتق قضاء مواخذة له باقراره ولا يعتق ديانة فالعتق قضاء لازم على كل تقدير فان قيل يحتمل ان يكون مجازا عن الشفقة ونحوها فلا بد من النية كما اذا قال هذا اخي يحتمل الاخوة في الدين والاتحاد في القبيلة والاخوة في النسب فلا يعتق ما لم يبين انه اراد الاخوة نسبا واما قلنا احتمال بعيد غير ناش عن دليل لان السابق الى الفهم عند تعذر المعنى الحقيقي هو العتق لا غير فيكون مجازا متعينا فلا يحتاج الى النية بخلاف هذا اخي ونظيره فان قيل يجب ثبوت الحرمة فيما اذا قال لزوجته وهي اصغر منه سنا هذه بنتي قلنا لم يعتبر لانه اقرار على الغير لان حكم النسب ازالة الملك بعد ثبوته بل انتفاء حل المحلية من الاصل وذلك حقها لا حقه فلا يصدق في ابطال حق الغير بخلاف هذا ابني فانه اقرار على نفسه لان من حكم البنوة بطلان الملك بعد ثبوته فانه يملك ابنه بالشراء ثم يبطل ذلك بالعتق فان قيل اذا قال العبد يا ابني يجب ان يعتق لتعذر العمل بالحقيقة وتعين المجاز قلنا وضع النداء لاستحضار المنادي وطلب اقباله بصورة الاسم من غير قصد الى معناه فلا يفتقر الى تصحيح الكلام باثبات موجبه الحقيقي او المجازي بخلاف الخبر فانه لتحقيق الخبر به فلا بد من تصحيحه بما امكن فان قيل فينبغي ان لا يعتق بمثل يا حر قلنا لفظ الحر موضوع للعتق وعلم لاسقاط الرق فيقوم عينه مقام معناه حتى لو قصد التسبيح يجري على لسانه عبدي حر يعتق قوله فان الاستعارة تقع اولا في المعنى ميل الى المذهب المرجوح في تحقيق الاستعارة وهو انه ليس مجاز لغوي بل مجاز عقلي بمعنى ان التصرف في امر عقلي حيث جعل الرجل الشجاع اسدا اي استعير الهيكل المخصوص للرجل الشجاع ثم استعمل فيه لفظ الاسد على انه استعمال فيما وضع له والمذهب المنصور انه مجاز لغوي مستعمل في غير ما وضع له فان جعل الرجل الشجاع اسدا ليس معناه استعارة الهيكل المخصوص له بل معناه انه جعل افراد الاسد قسمين متعارفا وهو ماله تلك الشجاعة في ذلك الهيكل وتلك الصورة المخصوصة وغير متعارف وهو ماله تلك الشجاعة لكن لا في ذلك الهيكل وتلك الصورة والرجل الشجاع من هذا القبيل الا ان لفظ الاسد لم يوضع بالتحقيق الا للقسم الاول فيكون استعماله في القسم الثاني استعمالا في غير ما وضع له واما عدم جريان الاستعارة في الاعلام فمبني على انه يجب في الاستعارة ادخال المشبه في جنس المشبه به بجعل افراده قسمين متعارفا وغير متعارف والعلمية تنافي الجنسية واعتبار الافراد الا اذا تضمن نوع وصفية اشتهر بها كحاتم في الجود فيجعل قسمين متعارفا وهو ماله غاية الجود في ذلك الشخص المعهود وغير متعارف وهو ماله غاية الجود لا في ذلك الشخص فيجعل زيد من قبيل الثاني ويستعار له لفظ حاتم وما ذكره المص من انهما

لا تجري في الاعلام لان العلم لا يدل على معنى ليستعار او لا معناه ثم لفظ فوق ظيـ لان العلم دال
على معناه العلمي بالضرورة فلم لا يجوز استعارته لشخص آخر ادعاء وتخييلا كما جاز استعارة الهيكل
المخصوص بالاسد للانسان الشجاع لا يقال المراد انه لا يدل على معنى مشترك بينه وبين المشبه لا نا نقول
المعنى الذي يستعار او لا للمشبه هو المعنى الحقيقي للمشبه به كالهيكل المخصوص على ما صرح به المص لا الوصف
المشترك كالشجاع مثلا فانه ثابت للمشبه حقيقة والتحقيق ان الاستعارة تقتضي وجود لازم مشهور
له نوع اختصاص بالمشبه به فان وجد ذلك في مدلول الاسم سواء كان علما او غير علم جاز استعارته
والا فلا قوله فان قيل حاصل السوال ان هذا ابني من قبيل زيد اسد وهو ليس باستعارة
عند المحققين بل تشبيه بحذف الاداة اي زيد مثل الاسد وهذا مثل ابني وهو لا يوجب العتوق
بالاتفاق وحاصل الجواب انه ليس من قبيل زيد اسد بل من قبيل الحال ناطقة وهو استعارة
بالاتفاق وذلك لان ابني معناه مولودي ومخلوق من مائي فيكون مستعملا مثل الحال ناطقة ثم ادرج
فيه سوالا آخر وهو ان اتفاق المحققين على ان مثل زيد اسد ليس باستعارة لما فيه من دعوى امر
مستحيل اجماع على انه شرط في الاستعارة امكان المعنى الحقيقي كما هو مذهب ابي يوسف ومحمد ولا قائل
بالفرق بين الاستعارة والمجاز المرسل فيكون المجاز خلفا في الحكم لا في التكلم واشار الى الجواب
بانهم متفقون على ان مثل الحال ناطقة استعارة مع استحالة المعنى الحقيقي وهو ثبوت النطق
للحال فعلم ان امكان المعنى الحقيقي ليس بشرط في المجاز على الاطلاق وهذا يمكن ان يجعل منعا لمنع السند
قوله اعلم ان الاستعارة عند علماء البيان ادعاء معنى الحقيقة في الشيء مبالغة المذهب المرجوح كما بينا
والمحققون على انها عبارة عن ذكر المشبه به وارادة المشبه مدعيا دخول المشبه في جنس المشبه به بجعل افراده قسمين
متعارفا وغير متعارف مع نصب قرينة مانعة عن ارادة المتعارف ولا يخفى ان ادعاء معنى الحقيقة مع
نصب القرينة المانعة عن ارادته امران متنافيان قوله فهذا عين مذهبهما فيه بحث لان الشرط على هذا عدم القصد
الى دعوى امر مستحيل وعندهما عدم الاستحالة فاين احدهما عن الآخر قوله وبهذا يعلم ان الجواب الذي اورده في المتن
انما هو على تقدير تسليم زعم علماء البيان فقد تقرر في علم البيان ان نحو رايت اسدا يرمي من باب الاستعارة بخلاف
زيد اسد فان المحققين على انه تشبيه بليغ لا استعارة وان الحال ناطقة بكذا من باب الاستعارة بالاتفاق فهم المص من ذلك
ان الاستعارة لا تجري في خبر المبتدأ الا اذا كان مشتقا وبين الفرق بين نحو زيد اسد ونحو رايت اسدا يرمي بان الاول يشتمل
على دعوى امر مستحيل قصدا اذ التصديق والتكذيب انما يتوجهان الى الخبر الذي قصد المتكلم اثباته ونفيه لان التصديق هو الحكم بمطابقة
الخبر للواقع والتكذيب بخلافه فينصرف الخبر بكونه محالا او ممكنا فيتحقق في زيد اسد الى تقدير اداة التشبيه ليخرج عن كونه محالا
بخلاف نحو رايت اسدا يرمي فانه وان اشتمل على اثبات الاسدية لزيد لكنه لم يقع قصدا بل القصد انما هو الى اثبات الروية فلا يفتقر الى
تقدير اداة التشبيه لتصحيحه وبين التوجيه ما اذا كان الخبر جامدا وما اذا كان مشتقا بان الاول يشتمل على قلب الحقائق وهو جعل حقيقة
الانسان حقيقة الاسد بخلاف الثاني فانه لا يشتمل الا على اثبات وصف للحقيقة ليس بثابت لها ثم اعترض بان

الفرق الاول ضعيف لان الكلام المشتمل على الحكم الباطل سواء قصد او لم يقصد فلا بد من التاويل ولان الاستعارة
ربما تشتمل على دعوى امر مستحيل قصدا مثل رمى اسد وتكلم بدر ولان المح ربما يجوز لدعاوى لاغراض
واعتبارات لطيفة مع نصب القرينة المانعة عن عدم ارادة ثبوته في الواقع وبان الفرق بين الجامد والمشتق
اضعف من الفرق الاول لانه ربما يفرق بين ما يثبت ضمنا وبين ما يثبت قصدا لكن اثبات الحكم الباطل قطعا
من غير فرق بين الجامد والمشتق وما ذكر من لزوم قلب الحقائق في الاول دون الثاني في غاية الضعف لظهور
ان استحالة نطق الحال ليست بادنى من استحالة اسدية زيد لان كلا منهما سواء حتى قلب الحقائق او لم يسم على
ان انقلاب الحقائق معناه عند المحققين انقلاب واحد من الواجب والممكن والممتنع الى الآخر ولا شك ان
نطق الحال ممتنع فاثباته يكون جعل الممتنع ممكنا هذا تقرير كلام المص وانا اطلعك على حقيقة الحال
بان احكي لك كلام علماء البيان في هذا المقام اعلم ان الاستعارة عندهم انما تطلق حيث يستعمل المشبه به
في المشبه ويجعل الكلام خلوا عن المشبه صالحا لان يراد به المشبه به لولا القرينة حتى لو كان المشبه مذكورا
لفظا كما في زيد اسد ولقيني منه اسد ولقيت به اسدا او تقديرا مثل اسد في مقام الاخبار عن زيد
لم يسم استعارة ولا اعتبار بكونه خبر مبتدأ او غير ذلك حتى ذهبوا الى ان قوله تعالى حتى يتبين لكم الخيط
الابيض من الخيط الاسود من الفجر بواسطة قوله من الفجر خرج من باب الاستعارة الى باب التشبيه ففي مثل زيد اسد
يجب ان يحمل على حذف اداة التشبيه لامتناع حمل الاسد على زيد واما نحو قولهم الحال ناطقة ونطقت الحال
بكذا فاستعارة قطعا لان المشبه متروك بالكلية وهو الدلالة التي شبهت بنطق الناطق فلا تعلق له بمثل زيد
اسد ثم لا يخفى ان هذا ابني من قبيل زيد اسد لا من قبيل الحال ناطقة لانه لا حاجة الى التاويل لا بن بالمشتق
فلان مبناه على تشبيه العبد بالابن في ثبوت العتق له لا على تشبيه العتق بالبنوة ليكون استعارة تبعية
الا ان علماء الاصول يسمون مثله مجازا كما هو مصطلح بعض اهل البيان ونحن نقول هو استعارة
بتعبير الجمهور ايضا لكونه مستعملا في المشبه المتروك وهو الرجل الشجاع لا في معناه الحقيقي ليفتقر الى
تقدير اداة التشبيه بدليل قولهم زيد اسد علي اي مجترئ وصايل وفي الطير اغربة علي ربما كتبه وقد
لخصنا ذلك في شرح التلخيص فهذا ابني معناه معتق من حين ملكته كالابن فترك المشبه واطلق عليه
اسم المشبه به قوله مسئلة المجاز المقترن بشيء من ادلة العموم كالمعرف باللام ونحوه لا خلاف
في انه لا يعم جميع ما يصلح له اللفظ من انواع المجاز كالحلول والسببية والجزئية ونحو ذلك انما الخلاف
في المستعمل باعتبار واحد لانواع كلفظ الصاع المستعمل فيما يحله فالصحيح انه يعم جميع افراد ذلك المعنى
لما ذكرنا من ان هذه الصيغ للعموم من غير توقف بين كونها مستعملة في المعنى الحقيقي او المجازي وقد يستدل
بان عموم اللفظ انما هو لما يلحق به من الدليل لا لكونه حقيقة والا لكان كل حقيقة عاما والجواب انه يجوز
ان يكون المؤثر هو المجموع ولا يلزم من عدم تاثير الحقيقة وحدها ان لا يكون لها دخل في التاثير ولو سلم

فيجوز ان يكون المقابل هو الحقيقة دون المجاز او يكون المجاز مانعا ونقل عن بعض الشافعية انه لا يتم حتى لو اريد المطعوم اتفاقا لا يثبت عينه من المكيلات لان المجاز ضروري والضرورة تندفع بارادة البعض فلا يثبت الكل كالمقتضى واجيب بانه ان اريد الضرورة من جهة المتكلم في الاستعمال بمعنى انه لم يجد طريقا لتادية المعنى سواه فممنوع لجواز ان يعدل الى المجاز لاغراض ستذكر مع القدرة على الحقيقة ولان للمتكلم في اداء المعنى طريقين احدهما حقيقة والاخر مجاز يختار ايهما شاء بل في طريق المجاز من لطائف الاعتبارات ومحاسن الاستعارات الموجبة لزيادة بلاغة الكلام اي علو درجته وارتفاع طبقته ما ليس في الحقيقة ولان المجاز واقع في كلام من يستحيل عليه العجز عن استعمال الحقيقة والاضطرار الى استعمال المجاز وان اريد به الضرورة من جهة الكلام والسامع بمعنى انه لما تعذر العمل بالحقيقة وجب الحمل على المجاز ضرورة لئلا يلزم الغاء الكلام واخلاء اللفظ عن المرام فلا نسلم ان الضرورة بهذا المعنى تنافي العموم فانه يتعلق بدلالة اللفظ وارادة المتكلم فعند الضرورة الى حمل اللفظ على معناه المجازي يجب ان يحمل على ما قصده المتكلم واحتمله اللفظ بحسب القرينة ان عاما فعام وان خاصا فخاص بخلاف المقتضى فانه لازم عقلي غير ملفوظ فيقتصر منه على ما يحصل به صحة الكلام من غير اثبات للعموم الذي هو من صفات اللفظ خاصة فان قيل قد سبق ان العموم انما هو بحسب الوضع دون الاستعمال والمجاز بالنسبة الى المعنى المجازي ليس بموضوع قلنا المراد بالوضع اعم من الشخصي والنوعي بدليل عموم النكرة المنفية ونحوها والمجاز موضوع بالنوع واعلم ان القول بعدم عموم المجاز مما لم يوجد في كتب الشافعية ولا يتصور من احد نزاع في صحة قولنا جاءني الاسود الرماة الا زيدا وتخصيصهم الصاع بالمطعوم مبني على ما ثبت عندهم من علية الطعم في باب الربوا لا على عدم عموم المجاز ومع ذلك فالتعليل بكونه ضروريا من جهة المتكلم على ما هو المسطور في كتب القوم مما لا يتعقل اصلا لجواز ان لا يجد المتكلم لفظا يدل على جميع افراد ما اراده بالحقيقة فيضطر الى المجاز فكما يتصور الاضطرار الى المجاز لاجل المعنى الخاص فكذا لاجل المعنى العام وانما يلايمه بعض الملايمة الضرورة من جانب السامع لتصحيح الكلام على ما مر قوله مسئلة لا نزاع في جواز استعمال اللفظ في معنى مجازي يكون المعنى الحقيقي من افراده كاستعمال الدابة عرفا فيما يدب على الارض ووضع القدم في الدخول ولا في امتناع استعماله في المعنى الحقيقي والمجازي بحيث يكون اللفظ بحسب هذا الاستعمال حقيقة ومجازا اما لو اشترط في المجاز قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له فظاهر واما اذا لم يشترط فلان اللفظ موضوع للمعنى الحقيقي وصح فاستعماله في المعنيين استعمال في غير ما وضع له فعلى تقدير صحة هذا الاستعمال هو مجاز بالاتفاق وانما النزاع في ان يستعمل اللفظ ويراد في اطلاق واحد معناه الحقيقي والمجازي معا بان يكون كل منهما متعلق الحكم مثل ان تقول لا تقتل

الاسد

الاسد او الاسدين او الاسود وتريد السبع والرجل الشجاع احدهما من حيث انه نفس الموضوع له والاخر من حيث انه متعلق به بنوع علاقة وان كان اللفظ بالنظر الى هذا الاستعمال مجازا والتحقيق انه فرع استعمال المشترك في معنييه فان اللفظ موضوع للمعنى المجازي بالنوع فهو بالنظر الى الوضعين بمنزلة المشترك فمن جوز ذلك جوز هذا ومن لا فلا واما ارادة المعنيين في الكناية على ما صرح به في المفتاح فليست من هذا القبيل لما عرفت من ان مناط الحكم انما هو المعنى الثاني لا الاول المعنى الحقيقي جزء من مجموع المعنى الحقيقي والمجازي فيجوز ذلك في جميع الصور باعتبار اطلاق اسم البعض على الكل لانا نقول هو مشروط بان يكون الكل موجودا مستحقا له اسم واحد لازما للجزء بمعنى انتقال الذهن من الجزء اليه كالانسان المركب من الرقبة وغيرها والمجموع المركب من الانسان والاسد ليس كذلك بل هو اعتباري محض وبالجملة لم يثبت في اللغة اطلاق لفظ الارض على مجموع السماء والارض ولفظ الانسان على الادمي والسبع ثم الحق ان امتناع استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي انما هو من جهة اللغة لانه لم يثبت ذلك والقوم يستدلون على امتناعه عقلا بوجوه الاول ان المعنى الحقيقي متبوع والمجازي تابع على ما مر والتابع مرجوح بالنسبة الى المتبوع لا يعتد به ولا يدخل تحت الارادة مع وجود الراجح الثاني ان المعنى الموضوع له بمنزلة المحل للفظ والشيء الواحد في حالة واحدة لا يكون مستقرا في محله ومتجاوزا اياه الثالث انه يلزم ارادة الموضوع له لكان المعنى الحقيقي وعدم ارادته للعدول عنه الى المعنى المجازي وهو محال الرابع ان الحقيقة توجب الاستغناء عن القرينة والمجاز يوجب الاحتياج اليها وتنافي اللوازم يدل على تنافي الملزومات الخامس ان اللفظ للمعنى بمنزلة اللباس للشخص فيمتنع استعماله في المعنيين هو حقيقة لاحدهما مجاز للاخر كما يمتنع استعمال الثوب الواحد بطريق الملك والعارية كما يمتنع اكتساء شخصين ثوبا واحدا في ان واحد يلبسه كل منهما بتمامه على انه ملك لاحدهما عارية للاخر والكل ضعيف اما الاول فلانه لا نزاع في رجحان المتبوع لو دار اللفظ بين المعنيين وانما الكلام فيما اذا قامت القرينة على ارادة التابع ايضا مثل رايت اسدين يرمي احدهما ويفترس الاخر والاخفاء في جواز ارادة التابع بمعونة القرينة فضلا عن ارادة مع المتبوع واما الثاني فلانه لا معنى لاستعمال اللفظ في المعنى الا ارادته عند اطلاق اللفظ من غير تصور استقراره وحلوله في المعنى واما الثالث فلانا لا نسلم ان ارادة غير الموضوع له يوجب العدول عن ارادة الموضوع له لم لا يجوز ان يراد المجموع ويكون كل واحد منهما داخلا تحت المراد واما الرابع فلان استغناء الحقيقة عن القرينة معناه ان المعنى الحقيقي يفهم بلا قرينة وهذا لا ينافي نصب القرينة على ارادة المعنى المجازي ايضا وان اريد ان المجاز يفتقر الى قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له فينافي الحقيقة فقد عرفت ان محل النزاع انما هو ارادة المعنى الحقيقي والمجازي لا كون اللفظ حقيقة ومجازا معا والمشروط بالقرينة المانعة عن ارادة المعنى الحقيقي هو كون اللفظ مجازا لا ارادة المعنى المجازي الذي يتصل بالمعنى

الحقيقي بنوع علاقة فان ذلك عين النزاع فان قيل فاللفظ في المجموع مجاز والمجاز مشروط بالقرينة
المانعة عن ارادة الموضوع له فيكون الموضوع له مرادا وغير مراد معا قلنا الموضوع له هو
المعنى الحقيقي وحده فيجب قرينة على انه وحده ليس بمراد وهي لا ينافي كونه داخلا تحت المراد واما ثانيا
فلانه ان كان اثباتا للحكم بطريق القياس فباطل لان الامتناع في المقيس عليه مبني على ان استعمال
الثوب الواحد في حالة واحدة بطريق الملك والعارية محال شرعا وحصول الجسمين في مكان واحد
يشغله كل واحد منهما بتمامه محال عقلا فمن اين يلزم منه استحالة اطلاق اللفظ الواحد وارادة المعنى الحقيقي
والمجازي معا وان كان توضيحا وتمثيلا للمعقول بالمحسوس فلا بد من الدليل على استحالة ارادة المعنيين
فانها ممنوعة ودعوى الفروع فيها غير مسموعة على انا لا نجعل اللفظ عند ارادة المعنيين حقيقة
ومجازا ليكون استعماله فيهما بمنزلة استعمال الثوب بطريق والعارية بل نجعله مجازا قطعا لكونه مستعملا
في المجموع الذي هو غير الموضوع له قوله فلا يستحق اورد في المتن من فروع الاصل المذكور ثلثة
لانه اما ان يتحقق ارادة المجاز فتمتنع ارادة الحقيقة كالملامسة في قوله تع او لامستم النساء اريد بها الوطي مجازا
بالاجماع حتى حل للجنب التيمم فلا يراد المس باليد فان قيل لا اجماع مع مخالفة ابن مسعود رضه فعنده
المراد بها المس باليد ولا يصح تيمم الجنب قلنا المراد اجماع من بعد الصحابة بل اجماع الائمة الاربعة
وفيه بحث لان منهم من حملها على المس باليد وجوز تيمم الجنب بدليل آخر لا يقال هو مخالف لاجماع
الصحابة على ان المراد بها الوطي ويحل تيمم الجنب او المس باليد ولا يحل ذلك لانا نقول لا نم
ان مثل ذلك مخالفة للاجماع وانما يكون لو رفع امرا متفقا عليه وعدم القول بان المراد المس باليد مع جواز
التيمم ليس قولا بالعدم حتى يمتنع مخالفته واما ان يتحقق ارادة الحقيقة فلا يراد المجاز وذلك كالخمر
اريد بها حقيقتها فلا يراد غيرها من المسكرات بعلاقة المشابهة في مخامرة العقل وانما يجب الحد في المسكر
منها بدليل آخر من اجماع او سنة فان قيل لم لا يجوز ان يراد بالملامسة مطلق المس الشامل
للوطي وغيره وبالخمر مطلق ما يخامر العقل فيثبت الحكم في الجميع بطريق عموم المجاز قلنا لانه يتوقف
على القرينة الصارفة عن ارادة المعنى الحقيقي وحده ولا قرينة ولو سلم فخارج عن البحث واما في نسبة
كما اذا اوصى لمواليه وله معتق ومعتق يسمى الاول لان مولى زيد مثلا حقيقة في معتقه لان
اضافة المشتق تفيد اختصاص معناه بالمضاف اليه باعتبار مفهومه مثلا مكتوب زيد ما يختص بزيد باعتبار
مكتوبيته له مجاز في معتق معتقه لوجود الملابسة وكون زيد سببا لعتقه في الجملة واما لفظ المولى
فحقيقة في المعتق سواء اعتقه من الاصل او غيره فهو ليس بمجاز في معتق المعتق على ما يتوهم من ظاهر
عبارة الهم وانما سمي المعتق الاول اسفل لانه اصل والفرع اعالي للاصول كاغصان الشجر ولا يظهر
انه يسمى اسفل بالنسبة الى المعتق اسم فاعل حيث سمي المولى الاعلى قوله وكذا اذا اوصى بزيد

ان لفظ الابن او الولد المضاف الى شخص حقيقة في ابنائه او اولاده الصلبية مجاز في ابن الابن فلو اوصى
لابنائه وله ذكور واناث يستحق الذكور خاصة عنده والذكور والاناث عندهما وهو احد قولي ابي حنيفة
وان كانت له اناث خاصة فلا شيء لهن وان كان له ابناء وبنو ابناء يستحق الابناء خاصة عنده رحمه الله
لحقيقة وعندهما الجميع عملا بعموم المجاز حيث يطلق الابناء عرفا على الفريقين وان اوصى لاولاده فللذكور
والاناث الصلبية مختلطة او منفردة وان كان له اولاد واولاد ابن فعنده يستحقه الصلبية خاصة وعندهما
الجميع وقيل الصلبيات خاصة بالاتفاق لان الاولاد لا تطلق عرفا على اولاد الابن بخلاف الابناء
فان قيل فلو قال الكفار امنونا على اولادنا فامنوهم ولهم ابناء وبنو ابناء ينبغي ان لا يشمل
الامان بني الابناء عند ابي حنيفة رحمه الله كما هو رواية القياس لكنه يشملهم عنده كما في رواية الاستحسان فاجاب
ان شمول الامان اياهم ليس من جهة تناول اللفظ بل من جهة ان الامان يحقن الدم وهو مبني على
التوسعة اذ الانسان بنيان الرب فيبنى على الشبهات واسم الابناء قد يتناول جميع النوع مثل بني
آدم وبني هاشم فيجعل مجرد صورة الاسم شبهة اثبت بها الامان لكن فيما هو تابع في الخلقة وفي
اطلاق الاسم بخلاف ما اذا امنوهم على الاباء والامهات فانه لا يتناول الاجداد والجدات لانهم
وان كانوا اتباعا في تناول الاسم لكنهم اصول خلقة فلا يدخلون بالدليل الضعيف الذي هو ظاهر الاسم
لان الاصالة الخلقية تعارضه وعلى هذا تكون حرمة نكاح الجدات بالاجماع لا بان لفظ الامهات
يتناولها قوله والدخول حافيا معناه الحقيقي لان وضع الشيء في الشيء ان يجعل الظرف
له بلا واسطة كوضع الدرهم في الكيس في البيت والمعنى الحقيقي ههنا مجاز اذ لو اضطجع
القدمين في الدار بحيث يكون باقي جسده خارج الدار لا يقال عرفا انه وضع القدم في
الدار وهذا معنى قوله لا يلبس المراد ان ينام ويضع القدمين في الدار وباقي الجسد يكون
خارج الدار يعني ليس معناه ان خروج باقي الجسد شرط في حقيقة وضع القدم ولفظ ينام كناية
على حقيقته كما لا يخفى فان قلت فالدخول غير معتبر في حقيقة وضع القدم فكيف يصح قوله
الدخول حافيا معناه الحقيقي قلت المراد انه من افراد معناه الحقيقي انه اذا دخل حافيا صح
ان يقال حقيقة انه وضع القدم في الدار بخلاف ما اذا دخل متنعلا او راكبا فان قلت
قد صرح في المبسوط والمحيط بان الدخول ماشيا حقيقة غير مهجور حتى لو نواه لم يحنث بالدخول راكبا
قلت كان المراد انه صار حقيقة عرفية في الدخول ماشيا وهي غير مهجورة بخلاف الحقيقة
اللغوية اعني وضع القدم سواء كان مع الدخول او بدونه حتى لو وضع القدم بلا دخول لم يحنث
ذكره قاضي خان لكن ظاهر قوله وفي العرف صار عبارة عن الدخول مشعر بان وضع القدم
حقيقة عرفية في مطلق الدخول قوله يراد به اي بكون الدار مضافة الى فلان نسبة السكنى بدلالة العادة

وهو ان الدار لا تعادي ولا تهجر لذاتها بل لبعض سكانها الا ان السكنى قد يكون حقيقة وهو ظاهر وقد يكون
دلالة بان يكون الدار ملكا له فيتمكن من السكنى فيها فيحنث بالدخول في دار يكون ملكا لفلان ولا يكون هو
ساكنا فيها سواء كان غيره ساكنا فيها او لا لقيام دليل السكنى التقديري وهو الملك صرح به في الذخيرة
والظهيرية لكن ذكر شمس الائمة انه لو كان غيره ساكنا فيها لا يحنث لانقطاع النسبة بفعل غيره والله اعلم
قوله فاذا تعلق بفعل ممتد وهو ما يصح تقديره بمدة مثل لبست الثوب يومين وركبت الفرس
يوما بخلاف قدمت يومين ودخلت ثلثة ايام وفيه اشارة الى ان المعتبر في الامتداد وعدمه هو الفعل
الذي تعلق به اليوم لا الفعل الذي اضيف اليه اليوم وذلك لان اليوم حقيقة في النهار فلا يعدل عنه
الا عند تعذره وذلك فيما اذا كان الفعل الذي به اليوم غير ممتد لان الفعل المنسوب الى ظرف الزمان
بواسطة تقديره في دون ذكره يقتضي كون الظرف معيارا له غير زائد عليه مثل صمت الشهر يدل على صوم
جميع ايامه بخلاف صمت في الشهر فاذا امتد الفعل امتد الظرف ليكون معيارا له فيصح حمل اليوم
على حقيقته وهو ما امتد من الطلوع الى الغروب واذا لم يمتد الفعل لم يمتد الظرف لان الممتد لا يكون معيارا
لغير الممتد فلا يصح حمل اليوم على النهار الممتد بل يجب ان يكون مجازا عن جزء من الزمان لا يعتبر في
العرف ممتدا وهو الآن سواء كان من النهار او من الليل بدليل قوله تعالى ومن يولهم يومئذ دبره فان
التولي عن الزحف حرام ليلا كان او نهارا او لان مطلق الآن جزء من الآن اليومي وهو جزء من اليوم فيكون
مطلقا لان جزء من اليوم لتحقق العلاقة وكلام المحيط مشعر بان اليوم مشترك بين مطلق الوقت وبين
بياض النهار الا ان المتعارف استعماله في مطلق الوقت اذا قرن بفعل لا يمتد وفي بياض النهار اذا قرن بفعل
يمتد واستعمال الناس حجة يجب العمل بها فان قلت قد وقع في كلام كثير من المشايخ ما يدل على ان المعتبر
هو المضاف اليه حيث قالوا في مثل انت طالق يوم اتزوجك والكلمك ان التزوج او التكلم لا يمتد
وكذا وقع في جامع الصغير وايمان الهداية قلت هو من مسامحتهم حيث لم يختلف الجواب
لتوافق المتعلق به والمضاف اليه في الامتداد وعدمه واما اذا اختلفا مثل امرك بيدك يوم
يقدم زيد فقد اتفقوا على ان المعتبر هو ما يتعلق به الظرف لا ما اضيف اليه حتى لو قدم ليلا لا يكون
الامر بيدها لان كون الامر باليد مما يمتد فان قلت التكلم مما يقبل التقدير بالمدة فكيف جعلوه غير
ممتد قلت امتداد الاعراض انما هو بتجدد الامثال كالضرب والجلوس والركوب فما يكون في المدة
الثانية مثلها في الاولى من كل وجه فجعل كالعين الممتد بخلاف الكلام فان المتحقق في المدة الثانية لا يكون
مثله في الاولى فلا يتحقق تجدد الامثال فان قلت كما ان اليوم ظرف للفعل المتعلق به كذلك هو ظرف
للفعل المضاف اليه فيجب اعتباره باعتباره وعدمه بعدمه ايضا فيحمل على الآن عند عدم امتداد المضاف
اليه قلت هو ظرف له من حيث المعنى الا انه لم يتعلق به بتقدير في كما في صمت الشهر حتى يلزم كون الظرف معيارا

لو قيل يوم يقدم زيد بمنزلة اليوم الذي يقدم فيه زيد ويوم يركب زيد بمنزلة اليوم الذي يركب فيه ويكفي في ذلك وقوع
الفعل في جزء من اجزاء اليوم وتقدير في ان ظرفيته للعامل تصديقية لا تضمينية وحاصله لفظا ومعنى لا تضمين على
المعنى بخلاف المضاف اليه فاعتبار العامل اولى عند اختلافهما بالامتداد وعدمه وما ذكره المصنف من الدليل يتضمن
الجواب عن هذا السؤال وعما قيل سلمنا ان امتداد الفعل يقتضي امتداد الظرف وعدمه لكن من اين
يلزم في الاول حمله على بياض النهار وفي الثاني على مطلق الوقت فان قلت كثيرا ما يمتد الفعل مع كون
اليوم لمطلق الوقت مثل اركبوا يوم يأتيكم العدو واحسنوا الظن بالله يوم يأتيكم الموت وبالعكس
مثل انت طالق يوم يصوم وانت حر يوم تنكسف الشمس قلت الحكم المذكور انما هو عند الاطلاق والخلو
عن الموانع ولا يمتنع مخالفته بمعونة القرائن كما في الامثلة المذكورة على انه لا امتناع في حمل اليوم في الاول
على بياض النهار وتعميم الحكم في غيره بدليل العقل وفي الثاني على مطلق الوقت ويحصل التقييد باليوم من
كالة اقال انت طالق حين يصوم او تنكسف الشمس فان قيل كيف جعلوا التخيير والتفويض مما يمتد
والطلاق والعتاق مما لا يمتد مع انه ان اريد انشاؤه وحدوثه فهو غير ممتد في الكل وان اريد
كونها مخيرة او مفوضة فهو ممتد وكذا كونها مطلقة وكون العبد معتقا ممتد قلنا اريد في الطلاق
والعتاق وقوعهما لانهما لا فائدة في تعيين كون الشخص مطلقا او معتقا بالزمان لانه لا يقبل التوقيت
بالمدة وفي التخيير والتفويض كونها مخيرة ومفوضة لانه يصح ان يكون يوما ويومين او اكثر فيستقيم
تعيينه توقيته بالمدة فان قلت ذكر في الجامع الصغير انه لو قال امرك بيدك اليوم وغدا دخلت الليلة
قلت ليس مبنيا على ان اليوم لمطلق الوقت بل على انه بمنزلة امرك بيدك يومين وفي مثله يستتبع
اسم اليوم الليلة بخلاف ما اذا قال امرك بيدك اليوم وبعد غد فان اليوم المفرد لا يستتبع ما بازائه من
الليل قوله لانه يراد باطنها اي ما في الحنطة من الاجزاء يقال فلان يأكل الحنطة اي طعامه
من اجزائها والاكل في الحنطة يعم اكل عينها والاكل مما يتخذ منها من الخبز ونحوه دون السويق فانه عندهما
جنس دون جنس الدقيق وقيل يحنث به عند محمد لو واما حقيقة اكل الحنطة فهو ان يبتلع كلها على
نفس الحنطة بان يضعها في الفم فيمضغها قوله لله على صوم رجب وقع في عبارة فخر الاسلام
غير منون للعلمية والعدل عن الرجب لان المراد رجب بعينه اي الذي يأتي عقيب اليمين والمسئلة على ستة اوجه
لان القائل اما ان لا ينوي شيئا او ينوي النذر مع نفي اليمين او بدونه او ينوي اليمين مع نفي النذر او بدونه
او ينوي النذر واليمين جميعا والثلثة الاول نذر بالاتفاق والرابع يمين بالاتفاق وفي كل الاخيرين خلاف
والاهما كالثالث ينوي اليمين اي مع نية النذر او من غير تعرض له بالنفي والاثبات فعند ابي يوسف
الخامس يمين والسادس نذر وعندهما كلاهما نذر ويمين وهما معنيان مختلفان موجب الاول الوفاء
بالملتزم والقضاء عند الفوت لا الكفارة وموجب الثاني المحافظة على البر والكفارة عند الفوت لا القضاء

نوى يحمل اللفظ على ما نوى من محتملاته فيعمل بنيته ولا يكون جمعاً بين الحقيقة والمجاز في كلمة واحدة بل في كلمتين قوله
مسئلة لا بد للمجاز من قرينة مانعة عن ارادة المعنى الحقيقي سواء جعلت داخلة في مفهوم المجاز كما هو رأي
علماء البيان او شرطاً لصحته واعتباره كما هو رأي ائمة علماء الاصول قوله او عادة تشمل العرف العام
والخاص وقد يفرق بينهما باستعمال العادة في الافعال والعرف في الاقوال قوله نحو يمين الفور مأخوذ في الاصل
مصدر فارت القدر اذا غلت استعير للسرعة ثم سميت به الحالة التي لا ريث فيها ولا لبث فيها
فقيل رجع فلان من فوره اي من ساعته ومن مثال السكون قوله كقوله تعالى واستفزز اي استنزل او حرك من استطعت
منهم بصوتك بوسوستك ودعائك الى الشر فهنا قرينة مانعة عن ارادة حقيقة الطلب والايجاب عقلاً وهي كون
الآمر تعالى وتقدس حكيماً لا يأمر ابليس باغواء عباده فهو مجاز عن تمكينه من ذلك واقداره عليه لان
الايجاب يقتضي تمكن المأمور من الفعل وقدرته عليه بسلامة الآلات والاسباب قوله كقوله تعالى فمن شاء فليؤمن
مثل هذا الكلام حقيقة في التخيير والاذن لكل احد ان يختار اي الامرين شاء لكن قوله انا اعتدنا قرينة
مانعة عن ذلك عقلاً اذ لا عذاب على الاتيان بما خير فيه واذن وهذه القرينة لفظ خارج عن هذا الكلام
الموضوع للتخيير وكذا الكل من الامرين مجاز للتوبيخ والانكار لا حقيقة اما الاول فبقرينة من شاء اذ لا يختص
الايمان شرعاً بمن شاء واما الثاني فبدلالة العقل وقوله تعالى انا اعتدنا الآية فان قيل كيف يصح جعل
القرينة التي هي لفظ خارج عن هذا الكلام قسيماً للقرينة التي هي خارجة عن المتكلم والكلام قلنا باعتبار
انها لفظ فيكون من جنس الكلام فلا يكون خارجة عن الكلام على الاطلاق فالحاصل ان القرينة اما ان
يكون معنى من المتكلم او لا والثاني اما ان يكون لفظاً او لا فاللفظ اما ان يكون خارجاً عن الكلام الذي وقع
فيه المجاز او لا وغير الخارج قسمان الاول ما يكون دلالته على المنع عن ارادة الحقيقة باعتبار اولوية بعض
افراد مفهومه بالارادة من اللفظ لاختصاص البعض الآخر بنقصان كالمكاتب من افراد المملوك او زيادة
كالعنب من افراد الفاكهة فيصير اللفظ مجازاً باعتبار اختصاصه بالبعض الاول وهذا الذي يسميه فخر الاسلام
حقيقة قاصرة وذهب المص فيما سبق الى انه حقيقة من وجه ومجاز من وجه ولم يبين ههنا انه مانع
عن ارادة الحقيقة عقلاً او حساً او عادة او شرعاً والظاهر انه مانع عادة وقد جعله فيما سبق قسيماً
لدلالة العادة ايضاً لانه اراد بالعادة ثمة ما يختص بالافعال دون الاقوال والثاني ما لا يكون ذلك
باعتبار اولوية بعض الافراد وذكر له ثمانية امثلة يمنع القرينة عن ارادة الحقيقة في الاولين عقلاً
وفي الثالث والرابع والخامس حساً وفي السادس عرفاً وفي الثامن شرعاً فلهذا اعاد لفظ
نحو في السابع اما عرفاً عاماً او خاصاً او شرعاً من غير تعيين فلذا خالف به غيره وذكره بلفظ الكاف قوله
الاعمال بالنيات روي مصدراً بانما ومجرداً عنها وكلاهما يفيد الحصر والمراد بالنية قصد الطاعة
والتقرب الى الله تعالى في ايجاد الفعل فلو سقط في الماء فاغتسل او غسل اعضاءه للتبرد لم يكن ناوياً وتعلق الكلام

واللفظ حقيقة في النذر لانه المفهوم عرفاً ولغة ولهذا لا يتوقف على النية بخلاف اليمين فاذا نواهما جميعاً جمع بين
الحقيقة والمجاز وتقرير الجواب ان هذا الكلام نذر بصيغته لكونها موضوعة لذلك يمين بموجبه اي لازمه
المتأخر لان النذر ايجاب للمباح الذي هو صوم رجب مثلاً وايجاب المباح يوجب تحريم ضده الذي هو مباح
كترك الصوم مثلاً لان ايجاب الشيء يوجب المنع عن ضده وتحريم المباح يمين لقوله تعالى قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم
اي شرع لكم تحليلها بالكفارة في تحريم النبي عليه السلام مارية او العسل على نفسه يميناً فعلى تقدير المعنى الموجب هو نفس
اليمين وقيل معناه ان هذا الكلام يمين بواسطة موجبه اي اثره الثابت به لان موجب النذر لزوم المنذور
الذي هو جائز الترك في نفسه اذ لا نذر في الواجب بنفسه فصار النذر تحريماً للمباح بواسطة موجبه اي حكمه
ودلالة اللفظ على لازم معناه لا يكون بطريق المجاز ما لم يستعمل في اللازم ولم يرد به اللازم مع قرينة مانعة عن ارادة
الموضوع له لان الحقيقة ايضاً يدل على جزء المعنى ولازمه بطريق التضمن والالتزام ولا يصير بذلك مجازاً
ففهم الجزء واللازم قد يكون من حيث انه نفس المراد فاللفظ فيه مجاز وقد يكون من حيث انه جزء المراد او لازمه
فاللفظ حقيقة كما في فهم الجدار من لفظ البيت المستعمل في معناه وفهم الشجاعة من لفظ الاسد المستعمل في
السبع فالحاصل ان الصيغة حقيقة لا تجوز فيها واليمين لازم لها فلا جمع وفيه نظر لانه لا يبقى فرق بين معنى
الجمع بين الحقيقة والمجاز وهو ارادة معناه الحقيقي والمجازي معاً ولا كون اللفظ حقيقة ومجازاً معاً كيف
ذلك والمجاز مشروط بعدم ارادة الموضوع له ولهذا عدل المص في تحرير المبحث عن عبارة القوم الى قوله لا يراد من
اللفظ معناه الحقيقي والمجازي معاً فاذا اريد المعنى الحقيقي للصيغة ولازمه المتأخر كان جمعاً بين الحقيقة والمجاز
معاً سواء سميت الصيغة مجازاً او لا قوله ويمكن ان يقال في جواب هذا الاشكال يعني اصل الاشكال على
امتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز لا الاشكال الوارد على جواب القوم فانه لا يندفع بهذا المقال لكن هذا الجواب
انما يصح فيما اذا نوى اليمين فقط واما اذا نواهما جميعاً فقد تحقق ارادة المعنى الحقيقي والمجازي معاً ولا معنى للجمع
الا هذا فان قلت لا نعني بارادة النذر الا انه ثابت بنفس الصيغة من غير تأثير للارادة فكأنه لم يرد
الا المعنى المجازي قلت فلا يمتنع الجمع في شيء من الصور لان المعنى الحقيقي يثبت باللفظ فلا حاجة الى ارادته
ولا تأثير لها واعلم ان الاشكال المذكور انما وقع في خاطر المص على سبيل التوارد والا فقد نقله
صاحب الكشف مع الجواب بوجهين الاول انه لما استعملت الصيغة في محل اليمين خرج النذر عن ان يكون
مراداً فصار كالحقيقة المهجورة فلا يثبت من غير نية والثاني ان تحريم ترك المنذور يثبت بموجب النذر ولا
يتوقف على القصد الا ان كونه يميناً يتوقف على القصد لان الشرع لم يجعله يميناً الا عند القصد بخلاف
نذر الغريب فان الشرع جعله اغناء قصد او لم يقصد ومن بديع الكلام في هذا المقام ما ذكره شمس الائمة السرخسي
ان كلمة لله تحتمل بمنزلة بالله كما في قول ابن عباس رضي الله عنه دخل آدم الجنة فلله ما غربت الشمس حتى
خرج وكلمة علي نذر الا ان هذا الكلام غلب عند الاطلاق في معنى النذر عادة فيحمل عليه فاذا نواهما فقد

نوى

يدل عقلاً على عدم ارادة حقيقته اذ قد يحصل العمل من غير نية بل المراد بالاعمال حكمها باعتبار اطلاق الشئ
على اثره و موجبه والحكم نوعان نوع يتعلق بالآخرة وهو الثواب في الاعمال المفتقرة الى النية والاثم في
الافعال المحرمة ونوع يتعلق بالدنيا وهو الجواز والفساد والكراهة والاساءة ونحو ذلك والنوعان
مختلفان بدليل ان مبنى الاول على صدق العزيمة وخلوص النية فان وجد وجد الثواب والا فلا ومبنى الثاني على وجود
الاركان والشرائط المعتبرة في الشرع حتى لو وجدت صح والا فلا سواء اشتمل على صدق العزيمة اولا واذا صار اللفظ
مجازاً عن النوعين المختلفين كان مشتركاً بينهما بحسب الوضع النوعي فلا يجوز ارادتهما جميعاً اما عندنا فلان
المشترك لا عموم له واما عند الشافعي فلان المجاز لا عموم له بل يجب حمله على احد النوعين فحمله الشافعي على
النوع الثاني على ان المقصود الاهم من بعثة النبي عم بيان الحل والحرمة والفساد والصحة ونحو ذلك فهو اقرب
الى الفهم فيكون المعنى ان صحة الاعمال لا يكون الا بالنية فلا يجوز الوضوء بدون النية وحمله ابو حنيفة رح على النوع
الاول اي ثواب الاعمال لا يكون الا بالنية وذلك لوجهين الاول ان الثواب ثابت اتفاقاً بدون النية
فلو اريد الصحة ايضاً يلزم عموم المشترك او المجاز الثاني انه لو حمل على الثواب لكان باقياً على عمومه اذ
لا ثواب بدون النية اصلاً بخلاف الصحة فانها قد تكون بدون النية كالبيع والنكاح ثم على تقدير حمله على الثواب
يدل الحديث على عدم صحة العبادة بدون النية لان المقصود منها الثواب فعند تخلف الثواب لا يبقى الصحة فالوضوء
في كونه عبادة يفتقر الى النية وفي كونه مفتاحاً للصلوة لا يفتقر كذا ذكر المصنف وفيه نظر اما اولاً فلانا لا نسلم
ان الثواب مراد بالاتفاق وعدم الثواب بدون النية اتفاقاً لا يقتضي ذلك لان موافقة الحكم للدليل
لا تقتضي ارادته منه وثبوته به ليلزم عموم المشترك بمعنى ارادة معنييه مثلاً قولنا العين جسم ليس من عموم
المشترك في شيء وان كان الحكم بالجسمية ثابتاً للمعاني واما ثانياً فلان القول بعدم عموم المجاز مما لم يثبت عن الشافعي
على ما سبق ولو سلم فلان نقول هذا الحديث من قبيل المحذوف لا المجاز اي حكم الاعمال بالنيات واما ثالثاً فلان
عدم بقاء الاعمال على العموم مشترك الالزام اذ لا بد عندكم من تخصيصها بالاعمال التي هي محل الثواب فيخص
عنه ايضاً نحو البيع والنكاح وامثال ذلك مما لا يفتقر صحته الى النية بالاجماع واما رابعاً فلان انتفاء
الثواب انما يستلزم انتفاء الصحة لو كانت الصحة عبارة عن ترتب الغرض والغرض هو الثواب اما لو كان
الصحة عبارة عن الاجزاء او دفع وجوب القضاء او كان الغرض هو الامتثال وموافقة الشرع فلا واما
خامساً فلورود الاشكال المشهور وهو انا لا نم ان الحكم مشترك بين النوعين اشتراكاً لفظياً بان يوضع
بازاء كل منهما وضعاً على حدة بل هو موضوع لاثر الشيء ولازمه فيعم الجواز والفساد والثواب والاثم وغير ذلك كما
يعم الحيوان الانسان والفرس وغيرهما واللون السواد والبياض ونحوهما فارادة النوعين لا يكون من عموم
المشترك في شيء واجاب المصنف عن ذلك بانا لا نعني بقولنا الاعمال مجاز عن الحكم ان هذا الكلام قائم مقام قولنا حكم الاعمال
بالنيات لان كون الحكم بمعنى الاثر الثابت بالشيء مما ليس من اوضاع الفقهاء واصطلاحات المتأخرين ولم يكن في عهد النبي عم بل المراد

ان العمل بمعنى ما يصدق عليه انه اثر العمل ولازمه وذلك معان متباينة هي الثواب والاثم والجواز والفساد
ونحو ذلك والاعمال بالنسبة اليها بمنزلة المشترك اللفظي لكونها موضوعة لكل منها وضعاً نوعياً على
حدة فلا يراد الجميع وفيه نظر لان الاشتراك انما يلزم عند تعدد انواع المجاز كاللفظ بالنسبة الى
معناه الحقيقي ومشبهه ومحله وحاله لا بالنسبة الى افراد نوع واحد ولا شك ان الملابسة كسببية العمل
ليس هو الثواب او الصحة مثلاً بخصوصه بل اثره ولازمه ونحو ذلك وهذا يشمل الصحة والثواب
من حيث ان كلا منهما من افراد المعنى المجازي والمراد بكونه مجازاً عن الحكم انه مجاز عن المعنى الذي وضع
الحكم بازائه سواء تقدم هذا الوضع او تأخر اولم يوضع قط اولم يكن لفظ الحكم مستعملاً فان اللفظ
مجاز عن المعنى لا عن اللفظ قوله ونحو لا يأكل حلف لا يأكل من هذه الشجرة فان نوى ما يحتمله
الكلام فعلى ما نوى والا فان كانت الشجرة مما يؤكل كالريباس فعلى الحقيقة والا فان كانت مثمرة كالنخلة فعلى
ثمرها وان لم تكن فعلى ثمنها كشجرة الخلاف ولو حلف لا يشرب من هذه البئر فان كانت ملأى فعلى الاغتراف عندهما وعلى
الكرع عنده والا فعلى الاغتراف حيث لا يحنث بالكرع وهو ان يتناول الماء بفيه من موضعه يقال كرع في
الماء اذا دخل اكارعه بالخوض فيه ليشرب واصل ذلك في الدابة لانها لا تكاد تشرب الا بادخال اكارعها فيه ثم
قيل للانسان كرع في الماء اذا شرب بفيه خاض اولم يخض قوله وكالاسماء المنقولة فان نفس اللفظ
قرينة مانعة عن ارادة حقيقته اللغوية عرفاً عاماً كالدابة او خاصاً كالفعل او شرعاً كالصلوة قوله
ونحو التوكيل بالخصومة فان نفس اللفظ قرينة مانعة شرعاً عن ارادة حقيقة الخصومة دالة على ان الخصومة مجاز
عن مطلق الجواب اقراراً كان او انكاراً بطريق استعمال المقيد في المطلق او الجزء في الكل بناء على عموم
حتى يصح اقراره على موكله في مجلس القاضي لان التوكيل انما يصح شرعاً بما يملكه الموكل بنفسه وهو لا يملك
الخصومة والانكار عند ما يعرف كون المدعي محقاً فيكون مهجوراً شرعاً وهو بمنزلة المهجور عادة فلا يعتد به
كما لا يعتد بالحقيقة في مسائل اكل النخلة والدقيق والشرب من البئر لا يقال فينبغي ان يتعين الاقرار
ولا يصح الانكار اصلاً لانا نقول انما يصح من جهة دخوله في عموم المجاز وانما المهجور هو الانكار
بالتعيين محقاً كان المدعي او غير محق لا يقال الواجب عند تعذر الحقيقة العدول الى اقرب المجازات
كالبحث والمدافعة لا الى ابعدها كالاقرار لانا نقول المدافعة هي الحقيقة وكذا البحث اذا اريد
به المجادلة وان اريد به التفحص عن حقيقة الحال ثم العمل بموجبها فهو عين الجواب والخصومة لم تجعل مجازاً
عن الاقرار الذي هو ضدها بل عما دلت عليه القرينة كما هو الواجب قوله واما اذا كانت عطف هذا
البحث على ما سبق من اشتراط القرينة في المجاز ليتبين ان تعارف المجاز هل يكون قرينة مانعة عن
ارادة الحقيقة عند اطلاق اللفظ ام لا فنقول ان الحقيقة اذا كانت مهجورة فالعمل بالمجاز
اتفاقاً وان لم يصر المجاز متعارفاً اي غالباً في التعامل عند بعض المشايخ وفي التفاهم عند البعض

فالعمل بالحقيقة اتفاقا وان صار متعارفا فعند ابي حنيفة العمل بالحقيقة لان الاصل لا يترك الا ضرورة وعندهما العمل
بالمجاز لان المرجوح في مقابلة الراجح ساقط بمنزلة المهجور فيترك ضرورة وجوابه ان غلبة استعمال المجاز
لا يجعل الحقيقة مرجوحة لان العلة لا تترجح بزيادة من جنسها فيكون الاستعمال في حد التعارض وهذا مشعر
بترجح المجاز المتعارف عندهما لا تناول الحقيقة لعمومه كما في مسئلة اكل الحنطة حيث قالوا ان هذا الاختلاف
مبني على اختلافهم في جهة خلفية المجاز فعندهما لما كانت الخلفية في الحكم كان حكم المجاز لعمومه
اولى من حكم الحقيقة وعنده لما كانت في التكلم كان جعل الكلام عاملا في معناه الحقيقي اولى قوله او مجهولة
النسب قيد لا صغر بذلك لان تعذر الحقيقة فيها اظهر والا ففي الاصغر المجهول النسب ايضا لا يثبت التحريم
الا انه اذا اصر على ذلك فرق بينهما كذا في الاسرار والمبسوط قوله بخلاف العتق كان كاتب
ذكر عقيب بيان تعذر المجاز ايضا والحاصل ان موجب البنوة بعد الثبوت عتق قاطع للملك كان انشاء العتق
ولهذا يقع عن الكفارة وتثبت به الولاء ولا عتق مناف للملك ولهذا يصح شراء ابنه وبنته فاثبات العتق
القاطع للملك منصوص منه وثابت في وسعه فيجعل هذا ابني للاكبر سنا منه مجازا عن ذلك واما التحريم الثابت بلفظ
بنتي اعني التحريم الذي هو من لوازم البنتية فهو مناف لملك النكاح فالزوج لا يملك اثباته فليس له تبديل
محل الحل وانما يملك التحريم القاطع للحل الثابت بالنكاح وهو ليس من لوازم هذا الكلام بل هو من منافاته فلا تصح
استعارته له والحاصل ان التحريم الذي في وسعه لا يصلح له اللفظ والذي يصلح له اللفظ ليس في وسعه فلا
يصح منه اثبات التحريم بهذا اللفظ فان قيل فاللازم في قولنا في قولنا رايت اسدا هو شجاعة السبع فكيف
صح جعله مجازا عن الرجل الشجاع قلنا الشجاعة فيهما معنى واحد يصح للمتكلم الاضافة بهذا الكلام
عن رؤيته من اتصف به التحريم على ما بينا قوله واعلم ان الاستدراك المذكور انما هو على ما افاده الم
من تقرير فخر الاسلام لا على عبارته في كتابه المشهور لانه قال وفي الاصغر سنا منه تعذر اثبات الحقيقة مطلقا
لانه يستغني عمن اشتهر نسبه منه وفي حق المنكوحة متعذر ايضا في حكم التحريم لان التحريم الثابت بهذا الكلام لو صح
معناه مناف للملك فلم يصلح خالصا من حقوق الملك وكذلك العمل بالمجاز وهو التحريم في الفصلين متعذر لهذا العذر
الذي بلغنا اي بيناه يعني ان الحقيقة في المعروفة النسب اما ان تجعل ثابتة مطلقا اي بالنسبة الى جميع الناس
ليثبت النسب من المقر وينتفي عن غيره وهو باطل لان النسب مشتهر من الغير ولا تاثير للاقرار في ابطال حق الغير
واما ان تجعل ثابتة بالنسبة الى المقر وحده ليظهر اثره في حق التحريم لكونه لازما للمدلول الحقيقي وهو ايضا
باطل لانه لا صحة لمعنى هذا الكلام ولا ثبوت لموجبه بناء على اشتهار النسب فلا يثبت مدلوله الحقيقي ليثبت
اللازم بتبعيته وعلى تقدير صحة هذا الكلام وثبوت موجبه فالتحريم اللازم له مناف لملك النكاح فيتعذر اثباته
من الزوج وهذا معنى قوله لان التحريم الثابت بهذا الكلام لو صح معناه مناف للملك فليس في بيان تعذر الحقيقة
في حق المقر غلط ما افاده الم نعم في التقرير البديع وايضا لم يجعل دليل تعذر التحريم بطريق الالتزام

فخر الاسلام

ملك ابتداء بل اشار الى ان دليل تعذره عدم ثبوت المدلول الحقيقي وعلى تقدير ثبوته لا يثبت التحريم ايضا لانه ينافي
فبين تعذر التحريم بطريق الالتزام على ابلغ وجه واوكده وانما وقع للم ذلك لانه ذهل عن قوله لو صح معناه وجعل
من قوله وفي حق المقر متعذر ايضا في حكم التحريم تماما فجعله مقابلا لحكم التحريم وقد سكت عنه فخر الاسلام احترازا
عن التزيد والتقبيح لا نبالي قوله ايضا مشعر بذلك اي تعذر في حكم التحريم ايضا كما تعذر في حكم اثبات النسب لانا نقول
بل معناه انه في حق المقر وحده ايضا متعذر كما تعذر مطلقا قوله والفرق ان فهم اللازم من اللفظ الموضوع
للملزوم قد يكون من حيث انه تمام المراد فيكون اللفظ مجازا كما اذا استعمل لفظ الاسد في الشجاع وقد يكون من حيث انه
لازم للمراد فيكون اللفظ حقيقة كما اذا اطلق لفظ الاسد على السبع وفهم الشجاع بتبعيته على انه مدلول التزامي
فمثل هذا يعني بنتي اذا اريد به انها محرمة كان ثبوت الحرمة مدلولا مجازيا ولو اريد به ثبوت البنتية كان ثبوت الحرمة
مدلولا التزاميا وهذا اشارة الى ان اللفظ اذا استعمل في جزء من المعنى او لازمه مجازا فدلالته مطابقة لانها
دلالة اللفظ على تمام ما وضع له بالنوع من حيث هو كذلك وانما تحقق التضمن والالتزام اذا استعمل اللفظ في المعنى
الحقيقي وفهم الجزء او اللازم في ضمن ذلك وبتبعيته فان قيل هو ايضا دلالة على تمام ما وضع له بالنوع
قلنا نعم لكن لا من حيث هو كذلك ليتحقق فهم الجزء واللازم في ضمن الكل والملزوم سواء ثبت الوضع النوعي
او لم يثبت بخلاف فهمهما على انهما تمام المراد كما في المجاز فانه يتوقف على الوضع النوعي وجواز استعمال
لفظ الكل في الجزء والملزوم في اللازم وهذا هو اختيار المحققين والاكثر على ان دلالة المجاز على معناه تضمن
او التزام لا مطابقة قوله اعلم ان المجاز اولى لا ستغناء عن تمثيله وتوضيحه قوله ربما يكون لفظ
الحقيقة لفظا ركيكا قابل العذب بالركيك وانما يقابله في البيان الوحشي الذي ينفر عنه الطبع الا انه لا مشاحة
في الاصطلاح لكن اسم التفضيل في قوله ولفظ المجاز يكون اعذب منه يقتضي وجود العذوبة في اللفظ الركيك
الحقيقي كالحقيقي فيجب ان يجعل من قبيل قولهم الشتاء ابرد من الصيف والعسل احلى من الخل
واصناف البديع اي المحسنات البديعية من المقابلة والمطابقة والتجنيس والترصيع وغير ذلك فانه ربما يتاتى
بالمجاز ويفوت بالحقيقة ويدخل فيها السجع ايضا وقد افرده بالذكر قوله او مطابقة تمام المراد
هذا وتطبيق الكلام ايضا من الدواعي المعنوية والعطف على اختصاص لفظه لا بيانا في ذلك ذكر في المفتاح ان علم
البيان هو ايراد المعنى الواحد في طرق مختلفة بالزيادة في وضوح الدلالة عليه وبالنقصان ليحترز بالوقوف
على ذلك عن الخطاء في مطابقة تمام المراد وفرق بان المراد هو ايراد المعنى بكلام مطابق لمقتضى الحال
وتمام المراد ايراده بتراكيب مختلفة الدلالة عليه وضوحا وخفاء فانه لا يمكن بالدلالات الوضعية والالفاظ
الحقيقية لتساويها في الدلالة عند العلم بالوضع وعدمها عند عدمه وانما يمكن بالدلالات العقلية والالفاظ
المجازية لاختلاف مراتب اللزوم في الوضوح والخفاء فاذا قصد مطابقة تمام المراد وتادية المعنى بعبارات
مختلفة في الوضوح والخفاء يعدل عن الحقيقة الى المجاز ليتيسر ذلك فعلى هذا الاحاجة الى اثبات كون بعض

في العلة الغائية التي هي الغرض من الفعل الذي تتعلق به اللام والعلة الغائية وان كانت باعتبار ماهيتها علة للعلة الفاعلية
ومتقدمة عليها لكنها معلولة في الخارج للعلة الفاعلية ومتأخرة عنها بحسب الوجود كالجلوس على السرير مثلا
فتصوره اولا فيصير علة لاقدام النجار على اتخاذ السرير لكنه في الخارج يكون متأخرا عنه محتاجا اليه
فيكون ما بعد اللام معلولا بحسب الخارج متعقبا في الوجود للفعل المعلل فيصح استعمالها في تعقيب غير المعلول
للعلة بطريق الاستعارة فقوله وهو اعم من ان يكون تعقيب العلة المعلول ان كان المعلول مرفوعا وان
كان منصوبا فمعناه تعقيب العلة الغائية فعلها المعلل بها يقال عقبته اي جئت على عقبه ولا يخفى
ان ما ذكره المحشي تكلف لا حاجة اليه لان معنى التعليل هو بيان العلية لا بيان المعلولية واللام انما يدل
على ان مجرورها علة سواء كان معلولا باعتبار كما في ضربته للتأديب ولا كما في قعدت عن الحرب للجبن
واذا كان معلولا باعتبار فدخول اللام عليه انما هو من جهة عليته لا من جهة معلوليته وكونه علة غائية
كما في اعتبار الترتب على الفعل من غير اعتبار كونه معلولا لا ينافي العلة من حيث هي علة لا تقتضي
الترتب على شيء وانما يقتضيه المعلول فيجب ان يكون مراد القوم ان ترتب المعلول الذي هو غرض
استعير لترتب ما ليس بمعلول وغرض فيكون الاستعارة في المعلولية لا في العلية لانا نقول لا نسلم
ذلك في العلة الغائية قوله وهي في اسماء الاجناس اراد باسم الجنس ما ليس بصفة فيكون اخص
مما هو مصطلح النحاة قوله وهنا نذكر حروفا قد جرت العادة بالبحث عن معاني بعض الحروف
والظروف عقيب بحث الحقيقة والمجاز لاشتداد الحاجة اليها من جهة توقف شطر من مسائل الفقه عليها
وكثيرا ما يسمى الجميع حروفا تغليبا او تشبيها للظروف بالحروف في البناء وعدم الاستقلال والاول
ابعد لما في الكلام من الجمع بين الحقيقة والمجاز او اطلاقا للحرف على مطلق الكلمة والظاهر ان المراد
بالحروف حقيقتها ولذا سماها حروف المعاني ثم ذكر بعد ذلك الاسماء لا على انها من الحروف وتسميتها
حروف المعاني بناء على ان وضعها لمعان تتميز بها من حروف المباني التي تبنى الكلمة عليها وتركب
منها فالهمزة المفتوحة لما قصد بها الاستفهام او النداء فهي من حروف المعاني والا فمن حروف
المباني قوله الواو لمطلق العطف اي جمع الامرين وتشريكهما في الثبوت مثل قام زيد وقعد
عمرو او في حكم نحو قام زيد وعمرو او في ذات نحو قام وقعد زيد ولا يدل على المعية والمقارنة اي
الاجتماع في الزمان كما نقل عن مالك ونسب الى ابي يوسف ومحمد ولا على الترتيب اي تأخر ما بعدها
عما قبلها في الزمان كما نقل عن الشافعي ونسب الى ابي حنيفة واستدل على ذلك بوجوه فالاول
النقل عن ائمة اللغة حتى ذكر ابو علي انه مجمع عليه وقد نص عليه سيبويه في مواضع من كتابه الثاني
موارد استعمالها فانا نجدها مستعملة في مواضع لا يصح فيها الترتيب او المقارنة والاصل
في الاطلاق الحقيقة ولا دليل على الترتيب او المقارنة حتى يكون ذلك معدولا عن الاصل كما في مثل

وهي مطلق العطف

المجازات اوضح دلالة من الحقيقة كالزمخشري وغيره بانه لما كان المعنى الحقيقي للفظ محسوسا مشهورا كالشمس والنور
والمعنى المجازي معقولا كالحجة والعلم كان المجاز اوضح دلالة على المطلوب من الحقيقة على ان فيه بحثا وهو انه ان اريد
بالمعنى ما يقصد باللفظ حقيقة او مجازا كالحجة او العلم مثلا فلا خفاء في ان دلالة اللفظ الموضوع له عليه اوضح
عند العلم بالوضع من دلالة لفظ الشمس والنور ولو مع القرينة وان اريد المعنى الجامع المشترك بين المستعار منه
والمستعار له مثلا فليس لفظ المستعار منه حقيقة فيه ولا لفظ المستعار له وهو في المستعار منه اوضح واشهر
فلا معنى لاستبعاد كون دلالة المجاز عليه اوضح ولا حاجة في اثباته الى اعتبار كون المستعار منه محسوسا و
المستعار له معقولا **فصل** قد سبق ان الاستعارة في الافعال والصفات المشتقة تسمى تبعية لانها تجري
اولا في المصدر ثم بتبعيته في الفعل وما يشتق منه مثلا تقدير في نطقت الحال او الحال ناطقة بكذا التشبيه دلالة
الحال بنطق الناطق فيستعار النطق للدلالة ثم يؤخذ منه نطقت بمعنى دلت وناطقة بمعنى دالة وغير ذلك
واستدلوا على ذلك بان كلا من المشبه والمشبه به يجب ان يكون موصوفا بوجه الشبه والصالح للموصوفية
هو الحقائق دون الافعال والصفات المشتقة منها ولنا فيه كلام يطلب من شرح التلخيص فعقد هذا الفصل
لبيان ان الاستعارة التبعية لا تختص بالافعال والصفات بل تجري في الحروف ايضا فيعتبر التشبيه اولا
في متعلق معنى الحرف ويجري فيه الاستعارة ثم بتبعيته في الحرف نفسه والمراد بمتعلق معنى الحرف ما يعبر به عند
تفسير معاني الحروف حيث يقال من للابتداء والى للانتهاء وفي للظرفية واللام للتعليل الى غير ذلك فهذه ليست معانيها
والا لكانت اسماء لا حروفا وانما هي متعلقات لمعانيها بمعنى ان معاني الحروف راجعة اليها بنوع استلزام
كذا في المفتاح مثال ذلك فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا وقول الشاعر لدوا للموت وابنوا
للخراب شبه ترتب العداوة على الالتقاط وترتب الموت على الولادة بترتب العلة الغائية للفعل عليه
ثم استعمل في المشبه اللام الموضوعة للدلالة على ترتب العلة الغائية التي هي المشبه به فجرت الاستعارة اولا في
العلية والغرضية وبتبعيتها في اللام بواسطة استعارتها لما يشبه العلة بمنزلة لفظ الاسد المستعار لما يشبه الهيكل
المخصوص فهذا اوضح الا ان لي فيه اعتراض زيادة تدقيق وهو ان التعليل يستعار اولا للتعقيب لكونه لازما
للتعليل فيراد بالتعليل التعقيب اعم من ان يكون تعقيب المعلول للعلة او غيره ثم بواسطة ذلك يستعار
لام التعليل للتعقيب كما يستعار لفظ الاسد للشجاع اعم من ان يكون سبعا او انسانا فيقع على تعقيب
المعلول للعلة كتعقيب الموت للولادة بناء على انه تعقيب كما يقع اسد على زيد بناء على كونه شجاعا فيكون
تعقيب الموت للولادة مشبها بتعقيب المعلول بعلته وهذا معنى قوله جعل كأن الولادة علة للموت اي جعل
كأن الولادة علة له ويكون استعمال اللام في تعقيب الموت للولادة بمنزلة استعمال اسم المشبه به في المشبه
ولما كان هنا اعتراض ظاهر وهو ان ما بعد اللام يكون علة لا معلولا والعلة تكون متقدمة لا متعقبة
فلا معنى لاستعارة التعليل للتعقيب واستعمال اللام فيه اجاب بان هذا مبني على ان اللام تدخل

تشارك زيد وعمرو واختصم بكر وخالد والمال بين زيد وعمرو وسيّان قيامك وقعودك وجاء زيد وعمرو قبله او بعده

الثالث انهم ذكروا ان الواو بين الاسمين المختلفين بمنزلة الالف بين الاسمين المتحدين فكما لا دلالة لمثل جاء في رجلان على مقارنة او ترتيب اجماعا فكذا جاءني رجل وامراة لان في قولهم الالف بين الاسمين المتحدين تثنية الرابع ان قولهم لا تاكل السمك وتشرب اللبن معناه النهي عن الجمع بينهما حتى لو شرب اللبن بعد اكل السمك جاز وحقيقته انه بنصب تشرب باضمار ان ليكون في معنى مصدر معطوف على مصدر ماخوذ من مضمون الجملة السابقة اي لا يكن منك اكل السمك وشرب اللبن فلو كان الواو للترتيب لما صح في هذا المقام كما لا يصح الفاء وثم لافادتهما النهي عن الشرب بعد الاكل لا مقدما ولا مقارنا ولا يخفى ان هذا الاستدلال لا يبقى المقارنة الان المقصود كلامهم نفي الترتيب قوله فلهذا لا يجب الترتيب في الوضوء يحتمل ان يكون لسلب التعليل اي لا يجب الترتيب في غسل اعضاء الوضوء بناء على تعاطفها بالواو لما تبين من انها لا توجب الترتيب وان يكون لتعليل السلب اي لما ثبت ان الواو لمطلق العطف من غير ترتيب لا يجب الترتيب في الوضوء لئلا يلزم الزيادة على الكتاب من غير دليل لا يقال قوله تع فاغسلوا وجوهكم دليل عليه لان الفاء للوصل والتعقيب فيجب ان يكون غسل الوجه عقيب ارادة القيام الى الصلوة متقدما على غسل ساير الاعضاء وح يجب الترتيب لعدم القايل بالفصل وهو انه يجب تقديم الوجه من غير ترتيب في البواقي لانا نقول المذكور بعد الفاء هو غسل الاعضاء فلا يقتضي الا كونه عقيب القيام الى الصلوة وذلك حاصل على تقدير عدم رعاية الترتيب فيما بينها لا يقال لكل عضو غسل على حدة فيجب ان يتقدم فاغسلوا وجوهكم واغسلوا ايديكم وح يلزم ان يتعقب القيام الى الصلوة بغسل الوجه خاصة لانا نقول تعدد الافعال بحسب المحال لا يوجب ان يتعدد في الكلام متعددة بدليل قولنا غسلت الاعضاء وضربت القوم وبدليل اجماعهم على ان قوله تع وايديكم من عطف المفرد دون الجملة ولهذا لو قال للعبد اذا دخلت السوق فاشتر لحما وخبزا لا يفهم منه تقديم اشتراء اللحم ولا يعد عاصيا بتقديم الخبز لا يقال فيلزم تقديم الغسل على المسح عملا بموجب الفاء ويجب التقديم في الكل لعدم القايل بالفصل لانا نقول الوظيفة في الراس الغسل والمسح رخصة اسقاط وكانه هو هو فلا يلزم عقيب ارادة القيام الا الغسل على انه معارض بانه لا يجب الترتيب في الاعضاء كما ذكر فلا يجب فيما بين الغسل والمسح لعدم القايل بالفصل ولا يخفى ضعف الوجهين والجواب القاطع لاصل السؤال منع دلالة الفاء الجزائية على لزوم تعقيب مضمون الجزاء لمضمون الشرط من غير تراخ وعلى وجوب تقديم ما بعدها على ما عطف عليه بالواو للقطع بانه لا دلالة في قوله تع اذا نودي للصلوة الاية على انه يجب السعي الى الصلوة عقيب النداء بلا تراخ وانه لا يجوز تقديم ترك البيع على السعي قوله واما في السعي استدل على كون الواو للترتيب بقوله تع ان الصفا والمروة

من شعائر الله فقال الصحابة بايهما نبدأ فقال عليه السلام ابدؤا بما بدأ الله تعالى به فهم النبي عم منه الترتيب فاوفهم فالجواب انا لا نم ثبوت وجوب الترتيب بالاية وفهم النبي عم ذلك منها بل يثبت ذلك بالحديث المذكور وللنبي عم بالالهام من وحي غير متلو في ذلك لان الحكم في الاية هو كونهما من شعائر الله وهذا لا يحتمل الترتيب اذ لا معنى لتقدم احدهما على الاخر في ذلك فان قلت فمن اين يثبت اصل وجوب السعي قلت من قوله عم اسعوا فان الله تعالى كتب عليكم السعي وقد يقال انه قوله تع فلا جناح عليه ان يطوف بهما في معنى فعليه ان يطوف بهما الا انه ذكر بطريق نفي الجناح لان الناس كانوا يتحرجون عن الطواف بهما لما كان عليهما في الجاهلية من صنمين كانوا يعبدونهما قوله وزعم البعض لو قال لغير المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق تقع الواحدة عندابي حنيفة والثلث عندهما فزعم البعض ان هذا مبني على ان الواو للترتيب فتبين بالاولى فلا تصادف الثانية والثالثة المحل كما لو ذكر بالفاء او ثم وعندهما للمقارنة فيقع الثلث دفعة كما اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق ثلثا فرد ذلك بالمنع والنقض والحل اما المنع فلانه لا يلزم من ثبوت المقارنة او الترتيب توالد استعمال الواو وكونه مشتركا او لان المطلق لا يتحقق في الخارج الا مقيدا واما النقض فلانها لو كانت للترتيب عنده والمقارنة عندهما لما اتفقوا على وقوع الواحدة في انت طالق وطالق وطالق منجزا والثلث في انت طالق وطالق وطالق ان دخلت الدار بتاخير الشرط واما الحل فهو ان الاختلاف المذكور مبني على ان تعليق الاجزية بالشرط عنده على سبيل التعاقب لان قوله ان دخلت الدار فانت طالق جملة كاملة مستغنية عما بعدها فيتصل بها التعليق بالشرط وقوله وطالق جملة ناقصة مفتقرة في الافادة الى الاولى فيكون تعليق الثانية بعد تعليق الاولى والثالثة بعدهما ولما كان تعليق الاجزية بالشرط على سبيل التعاقب دون الاجتماع كان وقوعها ايضا كذلك لان المعلق بالشرط كالمنجز عند وجود الشرط وفي المنجز تبين بالاولى فلا يصادف الثانية والثالثة وهذا بمنزلة الجواهر المنظومة ينزل عند الانحلال على الترتيب الذي نظمت بخلاف ما اذا اخر الشرط فان الكل يتعلق بالشرط بلا واسطة وبخلاف ما اذا قدم الاجزية فان الكل يتعلق بالشرط دفعة لانه اذا كان في اخر الكلام ما يغير اوله يتوقف الاول على الاخر فلا يكون فيه تعاقب في التعليق حتى يلزم التعاقب في الوقوع وعندهما يقع الكل دفعة لان زمان الوقوع هو زمان وقوع الشرط والترتيب انما هو في ازمنة التعليق لا في ازمنة التطليق لان الترتيب انما هو في التكلم لا في صيرورة اللفظ تطليقا وتحقيقه ان عطف الناقصة على الكاملة يوجب تقديرها في الكاملة تكميلا للناقصة حتى لو قال لامراته ان دخلت الدار فانت طالق ثلثا وهذه طالق وفي الكاملة الشرط مذكور فيجب تقديره في كل من الاخريين فيصير كانه قال لغير المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق

مرات فعند الاخول يقع الثلث فكذا ههنا لان المتفرق كالملفوظ بخلاف ما اذا ذكره بالفاء او ثم او قال ان
دخلت الدار فانت طالق واحدة وواحدة وواحدة فانه صريح في تفريق ازمنة الوقوع ويقرب من ذلك ما يقال
ان هذا الكلام ليس بطلاق للحال بل له عرضية ان يصير طلاقا عند وجود الشرط فلا يتبدل وصف الترتيب في الحال
لان الوصف لا يسبق الموصوف فكانت العبرة بحال الوقوع اجتماعا وافتراقا لا بحال التعليق وليس ههنا ما يوجب
تفريق ازمنة الوقوع بخلاف الفاء وثم واعلم ان تاخير جواب قولهما مع عدم الجواب عنه لانه غير ميل الى
ما اشير اليه في الاسرار **قوله** وان قدم الاجزية يصلح ان يكون جوابا عما يتوهم من كون الواو للمقارنة
عندهم استدلالا بهذه المسئلة وان يكون من تتمة كلام ابي حنيفة رح فرقا له بين تاخير الاجزية وتقديمها حيث
يقتضي الاول الافتراق والثاني الاجتماع **قوله** بغير اذن مولاهما اي لو كان باذنه ينفذ نكاحهما ولا يبطل
بالاعتاق **قوله** فجعلتموه للترتيب حيث جعلتم الاعتاق بالواو بمنزلة الاعتاق متعاقبا **قوله**
لا حاجة الى التقييد به اي بقوله بغير اذن الزوج في غرضنا هذا وانما قيد به فخر الاسلام لانه جعل الحكم
النكاح على رضا كل من المولى والزوج ولا يخفى انه انما يصح لو كان بدون رضاهما جميعا **قوله** ولا يجوز
ان يتولى الفضولي الواحد طرفي النكاح فيه خلاف ابي يوسف رح قيل الخلاف فيما اذا تكلم الفضولي
بكلام واحد اما لو قال زوجت فلانة من فلان وقبلت منه جاز اتفاقا ويتوقف **قوله** وبعض
المسائل يختلف ذكر في الجامع انه لو زوج امتيه من رجل برضاهما في عقد واحد وقبل عن الزوج فضولي
فاعتق المولى احديهما بطل نكاح الامة حتى لا يلحقه الاجازة وتوقف نكاح المعتقة ولو اعتقهما معا فاجاز
الزوج نكاحهما او نكاح احديهما جاز لانهما حالة العقد امتان وحالة الاجازة حرتان فلا يتحقق الجمع
بين الامة والحرة ولو اعتقهما متفرقا بكلام موصول بحرف العطف بان قال هذه حرة وهذه حرة او
مفصول بان اعتق احديهما وسكت ثم اعتق الاخرى فاجاز الزوج نكاحهما معا او واحدة بعد الاخرى جاز
نكاح المعتقة اولا لان الحكم في حقها لا يتغير باعتاق الثانية ويبطل نكاح الثانية باعتاق الاولى قبل
لحقه الاجازة بهذا الفا اي ان النكاحان في عقد واحد واما لو كانا في عقدين فان كان معا فلا تقبلين
واحدا فالحكم كما ذكرنا وان كان بكل امة مولى على حدة فان اعتقت الامتان على التعاقب فالنكاحان
على حالهما فايهما اجاز جاز لانها لو كانت حال الاجازة العقد احديهما حرة وكالفوى امة توقفا لانه
لا تضايق في التوقف واحديهما لا يملك الاجازة والتوقف في ملك الاخر بخلاف ما لو كان المولى واحدا
فانه باعتاق الاولى يصير رادا لنكاح الثانية وانه لا يستبد به وان اجازهما جاز نكاح المعتقة الاولى
لان حالة الاجازة كحالة ابتداء النكاح فيصح نكاح الحرة ويبطل نكاح الامة **قوله** بطلا اي نكاح هذه
ونكاح هذه **قوله** فجعلتموه للقران حيث جعلتم العطف بالواو بمنزلة الجمع بلفظ واحد لا بمنزلة
الاجازة متفرقا فان قلت هذا دليل على ان الواو لمطلق الجمع لا للمقارنة اذ لو دل لها في مثل

جاءني الرجلان على المقارنة قلت نعم الا ان في الانشاءات يثبت الحكم لهما معا حتى لو قال اعتقتهما
عتقا معا **قوله** سوى ذلك اي لا وارث له سوى ذلك الابن ولا مال له سوى تلك العبيد اذ لو كان له وارث
اخر لم يتحقق الحكم الا في نصيب ذلك الابن ووجب السعاية ولو كان له مال اخر يخرج كل عبد من الثلث يعتق الكل
كما لو لم يكن في مرض الموت وقيد بتساوي قيم العبيد حتى لو كان قيمة الاول اكثر مثلا لم يعتق كله لانه لا يخرج
من الثلث **قوله** لم تبق الثانية محلا للتوقف اي لم تبق الثانية محلا لتوقف النكاح بل يبطل
توقف نكاح الثانية عقيب عتق الاول قبل الفراغ من التكلم باعتاق الثانية ثم لم يصح التدارك باعتاقها
لفوات المحل وانما قال للتوقف لانها بقيت محلا لان ينكح بعد بغير وزنها **قوله** ولا يعتق من
الاول الا بعضه الحاصل ان عند ابي حنيفة رح يتجزى الاول الى الرق لانه يجب عليه السعاية في المستسعى
كالمكاتب والمكاتب عبد ما بقي عليه درهم وعندهما يتغير من براءة الى شغل لانه بدون اخر الكلام عتق
كلها لانه يخرج من الثلث وبعد اعتاق الاخير لم يبق له الا الثلث ووجب السعاية في ثلثي قيمته
ثم التغير انما يوثر لو كان متصلا فلهذا لم يثبت بها الواو في الاعتاق او الطلاق متفرقا ان
مع سكوت **قوله** وقد يدخل بين الجملتين الجمل المتعاطفة بالواو وان وقعت في موضع خبر
المبتداء او جزاء الشرط او نحو ذلك فالواو لتفيد الجمع بينهما في ذلك التعلق والا فالواو لتفيد
الجمع بينهما في حصول مضمونها لو بدون الواو يحتمل الرجوع عن الاول والاضراب واما الزيادة على
ذلك باعتبار بعض قيود الاولى في الثانية او بالعكس فمفوضة الى القراين والواو لا يوجبها ولا
يدل عليها **قوله** وانما يجب هي اي الافتقار الى الاولى بما حكم في مطلق العطف بالواو لا في جميع
الجمل خاصة للقطع بان مثل انت طالق وطالق من عطف المفرد ولا حاجة الى تقدير المبتداء في الثاني
قوله لا يتعدى مثله لانه خلاف الاصل فلا يصار اليه الا عند الضرورة **قوله** او يتعذر مثله عطف على
قوله بعينه لا على قوله لا يتعدى مثله على ما ذكره المص هو يعرف بالتامل **قوله** ولا يخفى عليك ان تقدير المثل
في جاءني زيد وعمرو لا حاجة اليه لان المجئ المستفاد من جاء يمكن تعلقه بالمتعاطفين ولهذا
اجمعوا على انه من عطف المفردات دون الجمل وقد عرفت ذلك في مسئلة ترتيب الوضوء **قوله** لان الزكوة
الزكوة عبادة محضة لكونها احد اركان الدين ولان المزكي يجعل المال خالصا لله تعالى ثم يصرفه
الى الفقير ليكون كفاية عن الله تع ولا بد في العبادة المحضة من نية وعزيمة ممن عليه الاداء او ممن
له نيابة عنه باختياره وهذا مفقود في الصبي فلا يكون من اهل العبادات وقد يقال انه لو لم يكن
اهلا لها لما صح ايمانه وصلوته وصيامه فالاولى ان يقال انه اهل لها لكن لزوم القربة يمنع لزوم
العبادة عليه واحترز بالعبادة المحضة عن صدقة الفطر والعشر والخراج لما فيها من معنى المؤنة
قوله يمكن اداء الولي عنه يعني عدم لزوم العبادة عليه انما هو لعجزه عن الاداء بنفسه ولا عجز

وضع الشرع لاثبات الملك والاعتاق لازالته فلا يكون حكما للشرى الا انه يصح اضافة العتق الى الشرى لكونه موجبا لموجب العتق **قوله** فهو حر مع الفاء يقتضي القبول كانه قال قبلت فهو حر اذ الاعتاق لا يترتب على الايجاب الا بعد ثبوت القبول بخلاف هو حر فانه يحتمل ان يكون ردا للايجاب بثبوت الحرية قبل وكذا الاذن بالقطع بدون الفاء اذن مطلق ومع الفاء مقيد بالشرط اي اذا كان كما قلت فاقطعه **قوله** وقد يدخل على العلل دخول الفاء على الجمل الواردة بعد الاوامر والنواهي مستفيض في كلام العرب على معنى كون ما بعدها سببا لما قبلها ولما كان الفاء للتعقيب والسبب متقدما على المسبب لا متعقبا اياه تكلف البعض بتحقيق التعقيب بان ما بعد الفاء علة باعتبار معلول باعتبار ودخول الفاء عليه باعتبار المعلولية لا باعتبار العلية وذلك ان المعلول الذي هو الحكم السابق على الفاء كالابشار مثلا علة غائية للعلة الفاعلية التي دخلت عليها الفاء كالاخبار باتيان الغوث لكونه مقصودا منها فيكون تلك العلة التي دخلت عليها الفاء معلولا بالنظر الى تلك العلة الغائية وانت خبير بان ليس الابشار علة غائية لاتيان الغوث ولا الامر بالتزود لكون خير الزاد التقوى ولا الامر بالعبادة لكون العبادة حقا لله تعالى مثل اعبدوا ربكم فالعبادة حق له ولا الامر تركه لانه مات ودخلته الى غير ذلك وانما هو علة غائية للاخبار بذلك وايضا العلة الغائية انما تكون علة لعلية العلة لا للعلة نفسها فكيف يكون ما دخلت عليه الفاء معلولا والاقرب ما ذكره القوم من انها انما يدخل على العلل باعتبار انها تدوم فتراخى عن ابتداء الحكم فان الغوث باق بعد الابشار **قوله** اد الي الفا فانت حر يعتق في الحال بخلاف اد الي الفا وانت حر فان الواو للحال فيفيد ثبوت الحرية مقارنا لمضمون العامل سواء ادى الالف بهذا معنى كون الحال قيدا للعامل اي يكون حصول مضمون العامل مقارنا لحصول مضمون الحال من غير دلالة على حصول مضمونه سابقا على حصول مضمون العامل للقطع بانه لا دلالة لقولنا ائتني وانت راكب الا على كونه راكبا حالة الاتيان وقد توهم بعضهم انه يجب تقدم مضمون الحال على العامل لكونها قيدا له وشرطا وحينئذ يلزم الحرية قبل الاداء فاجاب بانه من باب القلب اي كن حرا وانت مؤد الي الفا وهي حال مقدرة اي ادا الي الفا مقدرا الحرية في حالة الاداء او الجملة الحالية قائمة مقام جواب الامر اي اد الي الفا تصر حرا او الى صيغة الوصف لا يتقدم الموصوف فالحرية تتأخر عن الاداء **قوله** يقع الاول اي في الحال لانه وان وجد في آخر الكلام ما يغيره الا ان من شرط التغيير الاتصال ليكون كلاما واحدا فيتوقف اوله على آخره واذا اعتبر التراخي في التكلم صار كل منهما بمنزلة كلام منفصل عن الآخر **قوله** كما اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق وسكت ثم قال وانت طالق فان قلت لما جعل ثم بمنزلة السكوت فلا وجه لتقدير الواو ولما جعل هذا في حكم المنقطع عما قبله فلا وجه لاثبات الشركة فيما تم به الاول اعني المبتدأ فيصير كانه قال طالق من غير عاطف لا مبتدأ فلا يثبت به شيء قلت ثم يتضمن معنى الجمع والتراخي واذا اقام السكوت مقام التراخي بقي الجمع وهو معنى الواو ثم الاتصال

غير الاداء الا بالتبعيات لانها تتأدى بالنائب وبالجواب عنه انه لا بد في الامانة من اختيار كامل شرعا ليحصل معنى الابتلاء وهذا لا يوجد في الصبي **قوله** فدليل المشاركة في الجزاء اي فيما هو جزاء للقذف وحده وهو الجلد فان قلت انما يتم ذلك لو كان عدم قبول الشهادة حدا لكونه جزاء للقذف وحده قلت الا وكذلك فان الانسان تأذى لم يرد كلامه وعدم قبول شهادته فوق ما يتأذى بالضرب وهذا ام مناسب لازالة ما لحق المقذوف من العار بتهمة الزنا ثم انه حد في اللسان الذي منه صدر جريمة القذف كقطع اليد في السرقة الا انه ضم اليه الايلام الحسي لكمال الزجر وعمومه جميع الناس فان منهم من لا ينزجر بالايلام باطنا **وقوله** ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا امر قبله لم يشرح لك صدرك وهو ابلغ من ولا تقبلوا شهادتهم واوقع في النفس لما فيه من الابهام ثم التفسير **ودليل** عدم المشاركة فاولئك هم الفاسقون لكونها جملة خبرية غير مخاطب بها الائمة بدليل ابتداء الكاف في اولئك فيجب ان يكون عطف على الجملة الاسمية اعني قوله والذين الخ وفيه بحث **اما اولا** فان عطف الخبر على الانشاء وبالعكس شايع عند اختلاف الاغراض **واما ثانيا** فلان افراد كاف الخطاب المتصل باسم الاشارة جائز في خطاب الجماعة كقوله تعالى ثم عفونا عنكم من بعد ذلك على ان التحقيق ان الذين يرمون ليس مبتدأ بل منصوب بفعل محذوف على ما هو المختار اي اجلدوا الذين يرمون فهو ايضا جملة فعلية انشائية مخاطب بها الائمة فالمانع المذكور قائم ههنا مع زيادة العدول عن الاقرب الى الابعد ولو سلم ان الذين يرمون مبتدأ فلا بد في الانشائية الواقعة موقع الخبر من تأويل وصرف لها عن الانشائية كما هو رأي الاكثر فصح ان يعطف عليها قوله تعالى واولئك هم الفاسقون **قوله** وثمرة هذا تأتي من ان قوله تعالى الا الذين استثناء متصل من قوله اولئك هم الفاسقون او من غيره وان القاذف هل تقبل شهادته بعد التوبة ام لا **قوله** وقد يدخل على المعلول هي في الحقيقة جواب شرط محذوف اي لما كان كذلك فاعتق فان قلت لا شك في ان العلية والمعلولية في وجود السقي والارواء لا في نحو والعلة يجب ان تكون مغايرة للمعلول ومتقدمة عليه في الوجود فكيف يتصور اتحادهما في الوجود قلت تسامح في ذلك نظرا الى انه لم يتحقق من الفاعل الا فعل واحد والا فالسقي يحصل بمجرد وضع الماء على كفه او صبه في حلقه والارواء لا يحصل الا بعد شربه بتقدير الري ولهذا صح ان يقال سقاه فما ارواه واما قوله تعالى ونادى نوح ربه فقال رب ان ابني من اهلي فاياه نوح قد جادلتنا فاكثرت جدالنا فذهب الكشاف الى انه في معنى الارادة اي اراد النداء واردت جدالنا فيتحقق التعقيب وبعضهم الى ان رتبة المفسر بعد رتبة المعلول بعد العلة فاستعيرت الفاء لمجرد التعقيب والتأخير في الرتبة **قوله** لن يجزي ولد والده يعني ان الولد سبب لحيوته الحقيقية فهو بالاعتاق يصير سببا لحيوته الحكمية لان الرق موت حكمي فالفاء لمجرد التأخير بالمعلولية لا بالزمان فبالاشتراء يحصل الملك وبالملك يحصل العتق الان

صورة كاف في صحة العطف واثبات الشاركة في المبتداء بخلاف التعليق بالشرط فانه يتوقف على الاتصال
صورة ومعنى حتى لو قال ان دخلت الدار فانت طالق طالق طالق لا يتعلق الثاني والثالث قوله
واما جعل ابو حنيفة التعليل المذكور بخص الاثات كوما ذكره من انها المطلوح التراخي فينصرف الى الكامل
وهو في اللفظ والحكم جميعا وايضا دخلت كلمة التراخي على اللفظ فيظهر اثرها فيه ايضا بتمام الجزء الاثاء
قوله كان التكلم متراخيا جواب عن دليلهما ان التكلم متصل حقيقة فكيف يجعل منفصلا ولا صحة للعطف
مع الانفصال قوله بل للاعراض اي جعله في حكم المسكوت عنه من غير تعرض لاثباته او نفيه واذا انضم اليه
لا صار نصا في نفي الاول نحو جاءني زيد لا بل عمرو كذا ذكره المحققون فعلى هذا لا يكون معنى التدارك ان
الكلام الاول باطل وغلط بل ان الاخبار به ما كان ينبغي ان يقع وبعضهم على ان معنى الاعراض عن الاول
هو الرجوع عن الاول وابطاله واثبات الثاني تداركا لما وقع اولا من الغلط وبا لجملة وقوعها في كلام الله تعالى
يكون للاخذ في كلام آخر من غير رجوع وابطال قوله والتدارك في غيره اي ولكونها للاعراض
يلزمه ثلثة آلاف لانه لا يملك ابطال الاول والرجوع عنه على ما هو مقتضى بل حتى لو لم يكن بل للاعراض
بل لتغيير صدر الكلام لم يلزمه ثلثة وتوقف اول الكلام على آخره فلزوم الثلثة تفريع على انها
للاعراض لا للتغيير وجوابه ان الاقرار اخبار فيحتمل التدارك الا ان التدارك في الاعداد يراد به نفي انفراد
ما اقر اولا لا نفي اصله فكانه قال اولا على الف ليس معه غيره ثم تدارك ذلك الانفراد وابطله وقال
بل مع الف ذلك الالف الف آخر وذلك بحكم العرف كما يقال سني ستون بل سبعون يراد زيادة
العشرة فقط بخلاف ما اذا اختلف جنس المال مثل الف درهم بل الف ثوب حيث يلزمه الجميع
قوله بخلاف الواو يعني اذا كان العطف على الجزاء بالواو تعلق الثاني بالشرط المذكور بعينه
من غير تقدير مثل لكن بواسطة الاول حتى يكون الوقوع عند الشرط على الترتيب فلا يبقى المحل
بواسطة وقوع الاول فلا يقع الثاني والثالث واذا كان العطف بكلمة بل تعلق الثاني
بشرط مقدر مماثل للمذكور حتى يكون بمنزلة التصريح بتكرير الشرط مثل ان دخلت فانت
طالق واحدة ان دخلت فانت طالق ثنتين فيقع الثلث بالدخول مرة واحدة
قوله ونظيره اذ لا دليل على وجوب تقدير الشرط وامتناع تعلقه بالشرط المذكور بعينه قال
فخر الاسلام انه لما كان لابطال الاول واقامة الثاني مقامه كان من قضيته اتصاله
بذلك الشرط بلا واسطة لكن بشرط ابطال الاول وليس في وسعه ابطال الاول
وفي وسعه افراد الثاني بالشرط ليتصل به بغير واسطة كانه قال لا بل انت طالق ثنتين
ان دخلت الدار فيصير كالحلف بيمينين لكنا نقول لا نم ان اتصاله بذلك الشرط موقوف على ابطال الاول

بعضهم بان ذلك بحسب اللغة وهو وهم لا بد له من نقل عن ائمة اللغة كيف وقد اجمعوا على ان لكن للعطف
على واصح عطف مفرد على مفرد من غير تقدير عامل لم فضلا عن تقدير الشرط ولم يفرقوا بين ما يحتمل الرجوع
وبين ما لا يحتمله لا يقال انه قصد ابطال الاول فكيف يجعل الثاني معلقا بما قصد ابطاله لانا نقول
انما قصد ابطال المعطوف عليه كما لو اصح لا نفس الشرط والتعليق قوله لكن للاستدراك اي
التدارك وفسره المحققون برفع التوهم الناشي من الكلام السابق مثل ما جاءني زيد لكن عمرو اذا
توهم المخاطب عدم مجيء عمرو ايضا بناء على مخالطة وملابسة بينهما وفي المفتاح انه يقال
لمن توهم ان زيدا جاءك دون عمرو وبالجملة وضعها للاستدراك ومغايرة ما بعدها لما قبلها
فاذا عطف بها مفرد فهو لا يحتمل النفي فيجب ان يكون ما قبلها منفيا ليحصل المغايرة ولو عطف
بها جملة فهي تحتمل الاثبات فيكون ما قبلها منفيا ويحتمل النفي فيكون ما قبلها مثبتا فيكفي
اختلاف الكلامين سواء كان المنفي هو الاول ام الثاني ولا يخفى ان المراد اختلاف الكلامين
نفيا واثباتا من جهة المعنى سواء كانا مختلفين لفظا نحو جاءني زيد لكن عمرو لم يجئ او لا
نحو سافر زيد لكن عمرو حاضر قوله وهي بخلاف بل ذكر النحاة انها في عطف الجمل نظير بل
اي في الوقوع بعد النفي والايجاب كما انها في عطف المفردات نقيضة لها من حيث تختص لا بما بعد
الايجاب ولكن بما بعد النفي وكان مظنة ان يتوهم انها في عطف الجمل مثل بل في الاعراض
فنفى ذلك التوهم بنفي بل اعراض عن الاول كانه لم يذكر والحكم هو الثاني فقط حتى لا يكون
في العطف ببل الا اخبار واحد وليس في لكن اعراض عن الاول بل الحكمان متحققان وفيه اخباران
احدهما نفي والاخر اثبات وقد يقال ان موجب بل وضعا نفي الاول واثبات الثاني حتى ان
في جاءني زيد بل عمرو انتفى مجيء زيد بكلمة بل وهي مبني على ان معنى الاعراض عن الاول ابطاله
والحكم بنقيضه لا جعله في حكم المسكوت عنه قوله لكن لعمرو في كتب الاصول لكنه لعمرو
فيحتمل الى العاطفة ولم يتغير في المسئلة الثانية تنبيها على انه لا فرق في هذا بين العاطفة وغيرها
والنفي اعني قوله ما كان لي قط يحتمل امرين احدهما تكذيب المقر وترك اقراره وهو الظاهر
من الكلام لانه خرج جوابا للاقرار والثاني ان لا يكون ردا بل تحويلا حتى كانه صار قابلا للعبد
مقرا به لعمرو فيكون النفي مجازا كما لو قال له علي الف درهم وديعة والمقر عدل عن ذلك لانه
لما صرح بعدم ملكيته له في زمان من الازمنة لم يصح منه التحويل ولا التوبة ولا قرينة على ما ذكروا
من المجاز بل لا احتمال هو انه وان كان في يد زيد زمانا واشتهر انه ملكه لكن لم يكن ملكا له
قط بل لعمرو فيصير قوله لكن لعمرو بيان تغيير لما هو الظاهر من الكلام فيصح موصولا حتى يثبت
النفي عن زيد والاثبات لعمرو معا لا مترا خيا لان النفي حينئذ يصير رد الاقرار ولا يثبت ملك لعمرو

بحرد الاخبار قوله وعلى هذا قالوا اي ذا ادعى بكر دارا في يد عمرو انها له وجحد عمرو فاقام بكر بينة
فقضى القاضي بالدار له ثم قال بكر ما كانت الدار لي قط لكنها لزيد بكلام منفصل فصدقه زيد في الاقرار
وكذبه في انه لم يكن له قط وهذا معنى قوله فقال زيد باع بكر الدار مني او وهبها لي بعد القضاء ففي
ففي هذه الصورة قالوا الدار لزيد وعلى بكر المقضي له قيمة الدار لعمرو المقضي عليه لانه لما وصل الاستدراك
بالنفي وهو بيان تغيير لما كان تكلم بهما معا فثبت موجبهما معا اعني نفي الملك عن نفسه وثبوت الملك
لزيد وانما احتيج الى اثباتهما معا لانه لو حكم بالنفي اولا ينتقض القضاء ويصير الملك لعمرو المقضي عليه
فالاستدراك يكون اقرارا على الغير واخبارا بان ملكه للغير فلا يصح فالحاصل ان تدارك النفي يثبت
اول الكلام على اخره بناء على وجه التغيير حتى كانهما جملة واحدة لئلا ينفصل بعضها عن البعض في
حق الحكم ولا حاجة الى ما يقال ان النفي هنا لتاكيد الاثبات عرفا فيكون في حكم المؤكد لا حكم نفسه فكانه
اقر وسكت او انه في حكم المتاخر لان التاكيد يتاخر عن المؤكد او ان المتدارك قصد تصحيح اقراره فذلك
بالتقديم والتاخير فيحمل عليه احترازا عن الالغاء وانما قيدنا بما اذا كذبه زيد في النفي لانه لو صدقه
فيه ايضا ترد الدار الى عمرو المقضي عليه لاتفاق زيد وبكر على بطلان الدعوى والبينة والحكم قوله
ثم تكذيب الشهود اشارة الى الدليل على وجوب قيمة الدار لعمرو المقضي عليه على بكر المقضي له فذلك
لان قوله ما كانت لي قط نفي للملك عنه في جميع الازمنة الماضية فيشمل ما قبل القضاء ويلزم من هذا
النفي تكذيب الشهود المستلزم لاثبات الدار ملكا لعمرو المقضي عليه لكن بعد ثبوت الملك لزيد
لان اثبات الملك لعمرو لازم لنفي الملك عن نفسه وهو مقارن لثبوت الملك لزيد على ما سبق ولا
الشيء متاخر عنه وعما معه فيكون قوله ما كان لي قط مستلزما لامرين الاول ابطال الاقرار لزيد
وهو اقرار على الغير فلا يسمع والثاني ابطال شهادة الشهود وهو اقرار على نفسه فيسمع ويلزم
بحجة عليه حتى تثبت الدار ملكا لعمرو وقد اتلفها بالاثبات لزيد فيضمن قيمتها قوله
ثم ان اتسق اي انتظم وارتبط والمراد ههنا ان يصلح ما بعد لكن تداركا لما قبلها مثل ما جاءني
زيد لكن عمرو وزيد قائم لكن عمرو قاعد وما اكرمت زيدا لكن اهنته بخلاف ما جاءني زيد لكن
ركب الامير وزيد قائم لكن عمرو ليس بجالس بالجملة يكون المذكور بعد لكن مما يكون الكلام السابق
بحيث يتوهم منه المخاطب عكسه او يكون فيه تدارك لما فات من مضمون الكلام السابق ولا اتساق هو
الاصل حتى يحمل عليه الكلام ما امكن كما في قوله لا لكن غصب حيث حمل على وقوع الخطا في السبب
فنفي القرض واثبت الغصب فاتسق الكلام بخلاف ما اذا قال لا اجيز النكاح لكن اجيزه بمائتين
لانه نفي اجازة النكاح عن اصله فلا معنى لاثباته بمائتين او بمائة وانما يكون متسقا لو قال لا
اجيزه بمائة ولكن اجيزه بمائتين ليكون التدارك في قدر المهر لا في اصل النكاح صرح بذلك قاضي خان

هذا الذي ذكرنا من عدم الاتساق على تقدير اطلاق النكاح وهو الموافق لرواية الجامع وكتب الاصول والمطابق لما يقتضيه الدليل ووهم
صاحب الكشف انه اذا قيل لا اجيز النكاح بمائة لكن اجيزه بمائتين كان كلاما غير متسق لما فيه من نفي فعل واثباته بعينه وحين اعترض عليه
بعض ان فاضلا بان النفي في الكلام المقيد راجع الى القيد دون الذات والا لزم العبث في ذكر القيد اجاب بالمنع بل هو راجع الى الذات
المقيدة دون مجرد القيد وانما لزم العبث لو لم يفد الاحتراز عن مقيد اخر وانت خبير بان معنى نفي المقيد نفي المقيد باعتبار القيد
يعني انه لا يدل على نفي اصله على الاطلاق بل ربما يدل بحسب دلالته على ثبوت الاصل مقيدا بقيد اخر ولا معنى لقوله بقيد الاحتراز عن مقيد اخر
سوى هذا وكون النفي راجعا الى القيد مما يشهد به نقل ائمة العربية واستعمال الفصحاء فلا وجه لمنعه على انا نقول من الابتداء لا نم
ان قوله لا اجيزه بمائة لكن اجيزه بمائتين
يفيد نفي فعل واثباته بعينه ليكون غير
متسق بل هو نفي المقيد واثبات
مقيد اخر

وهو الموافق لما تقرر عندهم من ان النفي في الكلام راجع الى القيد يعني انه يفيد رفع تقييد الحكم
بذلك القيد لا رفعه عن اصله بل ربما يفيد اثباته مقيدا بقيد اخر فان قيل النكاح
المنعقد الموقوف هو ذلك النكاح المقيد بمائة فاذا بطل لم يبق شيء حتى ينعقد بمائتين
قلنا هو نكاح مقيد وابطال الوصف ليس ابطالا للاصل قوله او لاحد الشيئين
فان كانا مفردين فهي تفيد ثبوت الحكم لاحدهما وان كانا جملتين تفيد حصول مضمون احدهما وقد ذهب كثير
من ائمة النحو والاصول الى انها في الخبر للشك بمعنى ان المتكلم شاك لا يعلم احد الشيئين على التعيين
فرد ذلك بان وضع الكلام للافهام فلا يوضع للشك وانما يحصل الشك من محل الكلام وهو الاخبار
فان الاخبار بمجيء احد الشخصين قد يكون لشك المتكلم فيه بان الجائي احدهما ولا يعلمه بعينه وقد يكون لتشكيك
السامع لغرض له في ذلك وقد يكون لمجرد ابهام واظهار نصفة مثل وانا او اياكم لعلى هدى او في
ضلال مبين وبالجملة الاخبار بالمبهم لا يخرج عن غرض الاتيان المتبادر منه الى الفهم هو الشك فلهذا
ذهب البعض الى انها للشك والتحقيق انه لا نزاع لانهم لم يريدوا الا تبادر الذهن اليه عند الاطلاق
وما ذكر من ان وضع الكلام للافهام على تقدير تمامه يدل على ان او لم توضع للتشكيك والا فالشك
ايضا معنى يقصد افهامه بان يخبر المتكلم المخاطب بانه شاك في تعيين احد الامرين بخلاف الانشاء فانه
لا يحتمل الشك او التشكيك لانه اثبات الكلام ابتداء فاو في الامر للتخيير او للاباحة او التسوية او نحو
ذلك مما يناسب المقام فالتخيير كما في قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين الاية فانه يجب الاتيان
فليكفر باحد من الامور المشهور في الفرق بين التخيير والاباحة انه يمتنع في التخيير الجمع ولا يمتنع في
الاباحة لكن الفرق ههنا هو انه لا يجب في الاباحة الاتيان بواحد وفي التخيير يجب وتحقيقه ان كان الاصل
فيه الحظر وثبت الجواز بعارض الامر كما اذا قال بع من عبيدي هذا او ذاك يمتنع الجمع ويجب الاقتصار
على الواحد لانه المامور وان كان الاصل فيه الاباحة وجب الا واحد كما في خصال الكفارة يجوز الجمع
بحكم الاباحة الاصلية وهذا يسمى التخيير على سبيل الاباحة قوله انشاء شرعا لانه لم تتحقق اثبات
الحرية بغير هذا اللفظ فلو كان خبرا لكان كذبا فيجب ان تجعل الحرية ثابتة قبيل هذا الكلام بطريق الاقتضاء
تصحيحا لمدلوله اللغوي وهذا معنى كونه انشاء شرعا وعرفا اخبارا حقيقة ولغة قوله ويكون هذا
لان الايجاب الاول انشاء وانما نزل في مبهم لا في معين فلا يمكن اثباته في غيره ما اوجبه والعتق في المعين
والبيان فيكون في حكم الانشاء قوله انها تصرف صحيح حتى لو باعه احد الوكيلين صح ولم يكن للاخر
بعد ذلك ان يبيعه وان عاد الى ملك الموكل قوله وقلنا ذكر الاجزية مقابلة لانواع الجنايات
والجزاء مما يزداد بازدياد الجناية وينتقص بانتقاصها وجزاء سيئة سيئة مثلها فيبعد مقابلة اغلظ
الجنايات باخف الاجزاء وبالعكس فلا يجوز العمل بالتخيير الظاهر من الاية فوزعت الاجزية المذكورة في

موض الجزاء على انواع الجناية المتفاوتة المعلومة عادة حسب ما يقتضيه المناسبة على انه روي عن ابن
عباس رضه ان النبي عم وادع ابا بردة على ان لا يعينه ولا يعين عليه فجاء اناس يريدون الاسلام
فقطع عليهم اصحابه الطريق فنزل جبرئيل عم بالحد فيهم ان من قتل واخذ المال صلب ومن قتل ولم
يأخذ المال قتل ومن اخذ المال ولم يقتل قطعت يده ورجله من خلاف ومن جاء مسلما هدم الاسلام
ما كان منه في الشرك وفي رواية عطية عنه ومن اخاف الطريق ولم يأخذ المال ولم يقتل نفي والمعنى
ان كل جماعة قطعوا الطريق ووقع منهم احد الانواع من الجناية اجري على مجموعهم الجزاء المقابل
لذلك النوع وليس المعنى ان كل فرد من الجماعة يجري عليه جزاء ما صدر عنه فان قلت قطع الطريق
على المستأمن لا يوجب الحد فكيف حدوا بقطع الطريق على قوم يريدون الاسلام قلت معناه يريدون
تعلم احكام الاسلام على انهم اسلموا ولو سلم فمن دخل دار الاسلام ليسلم فهو بمنزلة الذمي فيحد قاطع
الطريق عليه وقوله ومن قتل واخذ المال صلب حمله ابو حنيفة رح على اختصاص الصلب بهذه الحالة لا كون
في غيرها لا على اختصاص هذه الحالة بالصلب بحيث لا يجوز فيها غيره بل اثبت فيها للامام الخيار بين اربعة
امور القطع ثم القتل ثم الصلب والقتل فقط والصلب فقط لان هذه الجناية تحتمل الاتحاد من حيث
انها قطع الطريق فيقتل او يصلب والتعدد من حيث انه وجد سبب القطع وسبب القتل فيلزمه حكم السببين
وقد قطع النبي عم في العرنيين ايديهم وارجلهم وامر بتركهم في الحرة حتى ماتوا وقد تعارضت الروايات
في حديث ابن عباس رضه ففي بعض الروايات ان من اخذ المال وقتل قطعت يده ورجله
من خلاف وصلب فسقط الاحتجاج به وعندهما يتعين الصلب عملا بظاهر الحديث قوله ولهذا
اي ولكونه ولاحد الشيئين قال ابو يوسف ومحمد رح فيمن قال هذا حر او هذا مشيرا الى عبده ودابته ان الكلام
باطل اي لغو لا يثبت به شيء لان وضع او لاحد الشيئين اعم من كل منهما على التعيين ولا يجب صدقه
على الاخص والواحد الاعم الذي يصدق على العبد والدابة غير صالح للعتق وانما يصلح الواحد المعين
الذي هو العبد وفيه بحث لان ايجاب العتق انما هو على ما يصدق عليه انه احد الشيئين لا على
المفهوم العام لان الاحكام تتعلق بالذوات لا بالمفهومات ثم ظاهر هذا الكلام انه لو نوى العبد
خاصة لم يعتق عندهما وفي المبسوط انه يتعين بالنية وقال ابو حنيفة رح لما تعذر العمل بالحقيقة
اعني الواحد الاعم فالعدول الى المجاز وهو الواحد المعين اولى من الغاء الكلام وابطاله والمعتق
من محتملات الكلام كالغاء ذلك في العبدين لو فانه يجبر على التعيين بخلاف ما لو قال في عبده وعبد
غيره فانه لا يتعين عتق عبده لان عبد الغير ايضا محل لايجاب العتق ولكنه موقوف على اجازة المالك
قوله ولو قال لعبيده الثلثة هذا حر او هذا وهذا عطفا للثاني باو والثالث بالواو وبعتق الثالث
في الحال ويتخير في الاولين فيعين ايهما شاء لان سوق الكلام لايجاب العتق لاحد الاولين وتشريك الثالث

فيعتق

فيما سبق له الكلام فصار بمنزلة احدهما حر وهذا فالمعطوف عليه هو المأخوذ من صدر الكلام لا احد
المذكورين بالتعيين وقيل انه لا يعتق احدهم في الحال ويكون له الخيار بين الاول والاخيرين لان
الثالث عطف على ما قبله والجمع بالواو بمنزلة الجمع بالف التثنية فكأنه قال هذا حر او هذان كما اذا
حلف لا يكلم هذا او هذا وهذا فانه يحنث بالاول او بالاخيرين جميعا لا بالثاني والثالث وحده فقال
المصنف هذا محتمل الا ان ما ذكرنا ارجح لوجهين تعرض بهما فالاول مأخوذ من كلام شمس الائمة حيث قال
الخبر المذكور حر وهو لا يصلح خبرا للاثنين اذ يقال للواحد حر وللاثنين حران ولا وجه لاثبات خبر آخر
لان العطف للاشتراك في الخبر المذكور او لاثبات خبر آخر مثل الاول لا لاثبات خبر آخر مخالف له لفظا وهذا
بخلاف مسئلة اليمين فان الخبر يصلح للاثنين يقال لا اكلم هذا او لا اكلم هذين هذا كلامه ولما لم يصلح ما ذكره
سببا للامتناع لان المقدر قد يغاير المذكور لفظا كما في قولك هند جالسة وزيد وقول الشاعر
نحن بما عندنا وانت بما عندك راض والرأي مختلف جعله المصنف سببا للاولوية والرجحان ولا
يخفى ان الوجه الاول لا يجري في مثل اعتقت هذا او هذا وهذا ومقتضى كلام شمس الائمة ان يكون التخيير
بين الاول والاخيرين بمنزلة اعتقت هذا او هذين كما في مسئلة اليمين واما على الوجه الثاني فهو بمنزلة اعتقت
احدهما وهذا كما في هذا حر او هذا وهذا ولقائل ان يقول على الوجه الاول لا نسلم ان التقدير هذا حر او هذان
حران بل هذا حر او هذا حر وهذا حر وح يكون المقدر مثل الملفوظ وانما يلزم ما ذكره لو كان الثاني والثالث
بلفظ التثنية لا يقال يلزم كثرة الحذف لانا نقول مشترك الالزام اذ التقدير فيما هو المختار هذا
حر او هذا حر وهذا حر تكميلا للجمل الناقصة بتقدير المثل لان الحرية القائمة بكل تغاير حرية الآخر
كما في جاءني زيد وعمرو ولو سلم فمعارض بالقرب وكون المعطوف عليه مذكورا صريحا وعلى الوجه
الثاني لا نسلم ان قوله وهذا ليس بمغير لما قبله لان الواو للتشريك فيقتضي وجود الاول قلنا
لا ينافي التغيير هنا بل يوجبه فانه اذا لم يكن هذا التشريك كان له ان يختار الثاني وحده وبعد
تشريك الثالث مع الثاني بعطفه عليه ليس له ذلك بل يجب اختيار الاول وحده او الاخيرين جميعا
واذا كان مغيرا توقف اول الكلام على آخره ولم يثبت حرية احد الاولين قوله واذا استعمل او في النفي
خبرا كان او انشاء يعم النفي كل واحد من المعطوف والمعطوف عليه لان او لاحد الامرين من غير تعيين
وانتفاء الواحد المبهم لا يتصور الا بانتفاء المجموع كقوله تعالى لا تطع منهم آثما او كفورا معناه
لا تطع احدا منهما وهو نكرة في سياق النفي فيعم وكذا ما جاءني زيد او عمرو فان قلت لفظ احد قد يكون
اسما للعدد المخصوص بمعنى الواحد وهمزته منقلبة عن الواو وجمعه احاد وقد يكون اسما لمن يصلح
ان يخاطب يستوي فيه المذكر والمؤنث والمثنى والمجموع وهمزته اصلية وهو بمعنى العموم ولا يستعمل
في الايجاب اصلا كذا ذكره ائمة اللغة فقولهم ان او لاحد الشيئين وان مثل اضرب زيدا او عمرا

لاحد الامرين وجواز الجمع او امتناعه انما هو بحسب محل الكلام ودلالة القراين وهذا كما قالوا ان او في الخبر
للشك والتهمة وفي التخيير بمنع الجمع وفي الاباحة بمنع الخلو فان قلت فلا يمتنع الجمع في التخيير كما في خصال
الكفارة وكما لو حلف ليدخلن هذه الدار او هذه فانه لو دخلهما جميعا لم يحنث وقد لا يمتنع الخلو في الاباحة
كما في جالس الحسن او ابن سيرين لو لم يكن الامر للوجوب وكما لو حلف لا يكلم الا زيدا او عمروا فانه
لو لم يتكلم واحدا منهما لم يحنث قلت ما ذكر ليس بصورة الامر ومعناه منع الجمع او الخلو في الاتيان
بالمامور به ففي صورة الاباحة اذا لم يجالس واحدا منهما لم يكن آتيا بالمامور به اعني الاباحة وان جالسهما جميعا
كانت مجالسة كل منهما اتيانا بالمامور به بخلاف ما لو جمع بين خصال الكفارة فان الاتيان بالمامور به انما
يكون في واحدة منها وجواز غيرها انما هو بحكم الاباحة الاصلية حتى لو لم تكن لم يجز كما لو قال تزوج هذا العبد
او ذاك وطلق تلك الزوجة او تلك قوله وقد يستعار او بمعنى الا او حتى اذا وقع بعدها مضارع منصوب
ولم يكن قبلها مضارع منصوب بل فعل ممتد يكون كالعام في كل زمان ويقصد انقطاعه بالفعل الواقع
بعدها نحو لالزمنك او تعطيني حقي اي ليس لهذا الالزام ثبوت الا الاعطاء بل ثبوت الاول ممتد الى غاية هي وقت
اعطاء الحق كما لو قال لالزمنك حتى تعطيني حقي فصار او مستعارا لحتى والمناسبة ان كل واحد من المذكورين
وتعيين كل منهما باعتبار الخيار قاطع لاحتمال الاخر كما ان الوصول الى الغاية قاطع للفعل وهذا معنى قوله
لان احدهما اي احد المذكورين من المعطوف والمعطوف عليه يرتفع بوجود الاخر كما ان المغيا يرتفع بالغاية
وينقطع عندها ولهذا ذهب النحاة الى ان او هذه بمعنى الى لان الفعل الاول ممتد الى وقوع الثاني او
الا لان الفعل الاول ممتد في جميع الاوقات الا وقت وقوع الفعل الثاني فحينئذ ينقطع امتداده وقد مثل
لذلك بقوله تعالى ليس لك من الامر شيء او يتوب عليهم او يعذبهم اي ليس لك من الامر في عذابهم او استصلاحهم
شيء حتى يقع توبتهم او تعذيبهم ونحن صاحب الكشاف قال انه عطف على ما سبق وليس لك من الامر شيء
اعتراض والمعنى ان الله تعالى مالك امرهم فاما ان يهلكهم او يهزمهم او يتوب عليهم او يعذبهم فلو قال
والله لا ادخل هذه الدار او ادخل تلك بالنصب كان او بمعنى حتى او الا ليس قبله مضارع منصوب
يعطف عليه ويجب امتداد عدم دخول الدار الاولى الى دخول الثانية حتى لو دخلها اولا حنث ولو
دخل الثانية اولا بر في يمينه لانتهاء المحلوف عليه كما لو قال والله لا ادخلها اليوم فلم يدخل حتى
غربت الشمس وما يقال ان تعذر العطف من جهة ان الاول منفي ليس بمستقيم لظهور امتناع في عطف المثبت
على المنفي وبالعكس حتى لو قال او ادخل تلك بالرفع كان عطفا الا انه يحتمل ان يكون عطفا على الفعل
مع حرف النفي حتى يكون المحلوف عليه احد الامرين عدم دخول الاولى او دخول الثانية فلو دخل الاولى
ولم يدخل الثانية حنث والا فلا ويحتمل ان يكون عطفا على الفعل المنفي حتى يكون الفعلان في سياق النفي
ويلزم شمول العدم لوقوع او في النفي فيحنث بدخول احدى الدارين ايتهما كانت كما لو قال لا اكلم

في معنى افراد احدهما لا يجوز ان يحمل على الثاني وهو ظاهر بل على الاول وهو مضاف فلا يكون نكرة فلا يعم
في النفي قلت هو مع الاضافة مبهم غير معين قال ابن يعيش في احد من الابهام بالنفي واحد تقول
جاءني احدهما او احدهم والمراد واحد غير معين وهذا الشكل بمسئلة الجامع وهي انه لو قال والله لا
اقرب هذه او هذه اربعة اشهر كان موليا منهما جميعا ولو قال لا اقرب احديكما كان موليا من واحدة
لا منهما جميعا والقياس عدم الفرق الا ان كلمة احدى خاصة صيغة ومعنى ولا يعم بشيء من دلايل العموم
فكذا بوقوعها في موضع النفي بخلاف كلمة او فانها قد تفيد العموم بوقوعها في موضع الاباحة فالاولى
ان تفسر او باحد منكر غير مضاف كما ذكره المصنف الا انه لا يصح في الايجاب على ما صرح به ائمة اللغة
قوله فان قال اشارة الى الرد على من زعم ان او في الاية بمعنى الواو وتنبيه على الجواب عن مسئلة اليمين
فانه لما عطف الثاني على الاول باو والثالث على الثاني بالواو صار في معنى لا اكلم هذا او هذين فيحنث
بالاول او بمجموع الاخيرين لا بالثاني او بالثالث وحده فان او في النفي لشمول العدم والواو لعدم الشمول
وانما تعين العطف على الثاني دون الاول ترجيحا للقرب مع استوائهما في قصد النفي بخلاف مسئلة
الاعتاق فان المقصود هو احدهما لا بعينه والعطف على المقصود بالحكم هو الراجح قوله
الا ان يدل الدليل اعلم ان او اذا استعملت في النفي فهو لنفي احد الامرين فيفيد شمول العدم
عند الاطلاق الا اذا قامت قرينة حالية او مقالية على انه لانتفاء احد النفيين فحينئذ
يفيد عدم الشمول كما ذكر جار الله في قوله تعالى لا ينفع نفسا ايمانها لم تكن امنت من قبل او كسبت
في ايمانها خيرا انه يدل على عدم الفرق بين النفس الكافرة اذا امنت عند ظهور اشراط
الساعة وبين النفس التي امنت قبلها ولم تكسب خيرا يعني ان مجرد الايمان بدون العمل لا
ينفع ولم يحمله على عموم النفي بمعنى انه لا ينفع الايمان للنفس التي لم تقدم الايمان ولا كسب الخير في
الايمان لانه اذا انتفى الايمان كان نفي كسب الخير في الايمان تكرارا فيجب حمله على نفي العموم اي
النفس التي لم تجمع بين الايمان والعمل الصالح واذا استعملت الواو في النفي فهو لعدم الشمول لانها للجمع
ونفي المجموع يجوز ان يكون بنفي واحد الا ان تدل قرينة حالية او مقالية على انها لشمول النفي وسلب
الحكم عن كل واحد كما اذا احلف لا ارتكب الزنى واكل مال اليتيم وكما اذا الى بلا الزايدة المذكرة
للنفي مثل ما جاءني زيد ولا عمرو فالضابط انه اذا قامت القرينة في الواو على شمول العدم فهذا ك
والا فهو لعدم الشمول واو بالعكس مع ما ذكر المصنف من انه ان كان للاجتماع تاثير في المنع فلعدم
الشمول والا فلشمول العدم ليس بمطرد فانه اذا حلف لا يكلم هذا او هذا فهو لنفي المجموع مع انه لا تاثير للاجتماع
في المنع ومثله اكثر من ان يحصى قوله وقد يكون للاباحة لا خفاء في ان مثل قولنا افعل هذا او ذاك يستعمل تارة في طلب احد الامرين
مع جواز الجمع بينهما ويسمى اباحة وتارة في طلبه مع امتناع الجمع ويسمى تخييرا والاباحة والتخيير قد يضاف الى صيغة الامر كما في الكلام او والتحقيق ان او

زيدا او عمرا فهذا ايضا اظهر انا او في قوله تع لا جناح عليكم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن او تفرضوا لهن فريضة عاطفة منفي للعموم اى عدم الجناح مقيد بانتفاء الامرين اى المجامعة وتقدير المهر حتى لو وجد احدهما كان جناح اى تبعة بايجاب المهر فيكون تفرضوا مجزوما عطفا على تمسوهن ولا حاجة الى ما ذهب اليه صاحب الكشاف من انه منصوب باضمار ان على معنى الا ان تفرضوا او حتى ان تفرضوا اى لها ما لم توجد المجامعة فعدم الجناح ممتد الى تقدير المهر قوله حتى للغاية اى للدلالة على ان ما بعدها غاية لما قبلها سواء كان جزءا منه كما في اكلت السمكة حتى رأسها او غير جزء كما في قوله تع حتى مطلع الفجر واما عند الاطلاق فالاكثر ان ما بعدها داخل فيما قبلها وقد تكون عاطفة يتبع ما بعدها ما قبلها في الاعراب وقد يكون ابتدائية يقع ما بعدها جملة فعلية او اسمية مذكور خبرها او محذوف بقرينة الكلام السابق وفي الكل معنى الغاية وفي العاطفة يجب ان يكون المعطوف جزءا من المعطوف عليه افضلها او ادناها فلا يجوز جاءني الرجال حتى هند وان يكون الحكم مما ينقضي شيئا فشيئا حتى ينتهي الى المعطوف لكن بحسب اعتبار المتكلم لا بحسب الوجود ونفسه فانه قد يجوز ان يتعلق الحكم بالمعطوف اولا كما في قولك مات كل اب لي حتى آدم او في الوسط كما في قولك مات الناس حتى الانبياء ولا تتعين العاطفة الا في صورة النصب مثل اكلت السمكة حتى رأسها بالنصب والاصل فيها الجارة لان العاطفة لا تخرج من معنى الغاية نظرا الى ان المعطوف يجب ان يكون جزءا من المعطوف عليه وهذا الحكم يقتضيه حتى من حيث كونها غاية لا من حيث كونها عاطفة بل الاصل في المغايرة والمباينة كما في جاء زيد وعمرو ويمتنع حتى عمرو بالعطف كما يمتنع بالجر ذكره ابن يعيش قوله فان دخل الجر جوابه محذوف اى فيها ونعت والمعنى مرحبا بالتقيبة ونعمت الكلمة وهذا معنى يجري في دواوين الكلمة فاعرفه قوله فان دخل على الافعال حتى التي هي داخلة على الافعال قد تكون للغاية وقد تكون لمجرد السببية والمجازاة وقد تكون للعطف المحض اى التشريك من غير اعتبار غاية وسببية والاول هو الاصل فيحمل عليه ما امكن وذلك بان يكون ما قبل حتى محتملا للامتداد وضرب المدة وما بعدها صالحا للانتهاء ذلك الامتداد اليه وانقطاعه عنده كقوله تع حتى يعطوا الجزية فان القتال يحتمل الامتداد وقبول الجزية يصلح منتهى له وكقوله تع حتى تستأنسوا اى تستأذنوا فان المنع من دخول بيت الغير يحتمل الامتداد والاستيذان يصلح منتهى له وجعل حتى في هذه داخلة على الفعل نظرا الى ظاهر اللفظ وصورة الكلام والا فالفعل منصوب باضمار ان فهي داخلة حقيقة على الاسم والا اى وان لم يحتمل الصدر الامتداد ولا الاخر الانتهاء اليه فان صلح الصدر لان يكون سببا لكن اى للفعل الواقع بعد حتى يكون حتى بمعنى كي مفيدة للسببية والمجازاة لان جزاء الشيء ومسببه يكون مقصودا منه بمنزلة الغاية من المغيا نحو اسلمت حتى ادخل الجنة فانه ان اريد بالاسلام احداثه فهو لا يحتمل الامتداد وان اريد الثبات عليه فدخول الجنة لا يصلح منتهى له بل الاسلام في الاخرة اقوى وبهذا يظهر فساد ما قيل من المناسبة بين الغاية والسببية ان الفعل الذي هو السبب ينتهي بوجود الجزاء والمسبب كما ينتهي بوجود الغاية على انه لو صح ذلك لكان حتى للغاية حقيقة حيث احتمل الصدر الامتداد وصلح الاخر للانتهاء اليه قوله والا اى وان لم يصلح الصدر سببا لكن فحتى للعطف المحض من غير دلالة على غاية او مجازاة فاذا وقعت حتى في المحلوف عليه يتوقف البر على وجود الغاية ليتحقق امتداد الفعل الى الغاية وفي السببية لا يتوقف عليه بل يحصل بمجرد الفعل ليتحقق الفعل الذي هو سبب وان لم يترتب عليه المسبب وفي العطف يشترط وجود الفعلين ليتحقق التشريك ولنوضح ذلك في الفروع فلو قال عبدي حر ان لم اضربك حتى تصيح فحتى للغاية لان الضرب يحتمل الامتداد بتجدد الامثال وصياح المضروب يصلح منتهى له فلو اقلع عن الضرب قبل الصياح عتق عبده لعدم تحقق الضرب في الغاية المذكورة ولو قال عبدي حر ان لم آتك حتى تغديني فهي للسببية دون الغاية لان اخر الكلام اى التغدية لا يصلح لانتهاء الاتيان اليه بل هو داع الى الاتيان فالمراد لو يصلح اليه ان يكون الفعل نفسه مع قطع النظر عن جعله غاية لانتهاء الصدر اليه وانقطاعه به كالصياح للضرب وقد يقال ان الصدر اعني الاتيان لا يحتمل الامتداد وضرب المدة وما ذكره المص اقرب فبالجملة لعدم احتمال الصدر للامتداد ولا الاخر الانتهاء اليه متعذر والاتيان يصلح سببا للتغدية لانه احسان بدني يصلح سببا للاحسان المالي والتغدية صالحة للمجازاة عن الاحسان ولا يخفى عليك ان الامتداد او عدمه قد يعتبر في النفي كما في قوله تع حتى تستأنسوا فانه جعل غاية لعدم الدخول وقد يعتبر في نفس الفعل حتى يكون النفي مسلطا على الفعل المغيا بالغاية كما في نحو ما نحن فيه فان النفي هنا للحمل دون المنع والتعويل على القرائن ولو قال ان لم آتك حتى تتغدى عندي فهي للعطف المحض لتعذر الغاية والسببية اما الغاية فلما مر واما السببية والمجازاة فلان فعل الشخص لا يصلح جزاء لفعله لان المجازاة هي المكافاة ولا معنى لمكافاة نفسه وفيه بحث لان المذكور ههنا هو ان حتى عند تعذر الغاية تكون بمعنى كي وهي تفيد سببية الاول للثاني من غير لزوم مجازاة ومكافاة من شخص آخر مثل اسلمت كي ادخل الجنة وحتى ادخل الجنة على لفظ المبني للفاعل من الدخول ولا امتناع في كون بعض افعال الشخص سببا للبعض ومفضيا اليه كالاتيان الى التغدي ولو كان حتى للعطف المحض يجعل بمعنى الواو فلا يفيد الترتيب وظاهر كلام فخر الاسلام يشعر بما اليه انها بمعنى الفاء للمناسبة الظاهرة بين التعقيب والغاية فلو اتى وتغدى عقيب الاتيان من غير تراخ حصل البر والا فلا حتى لو لم يأت او اتى ولم يتغد او اتى وتغدى متراخيا حنث والمذكور في نسخ الزيادات انه الحكم كذلك اى نوى الفور والاتصال والا فهي للترتيب سواء كان مع التراخي او بدونه حتى لو اتى وتغدى متراخيا حصل البر وانما يحنث لو لم يأته التغدي بعد الاتيان بحصل

متصلا او متراخيا في جميع العمران اطلق الكلام وفي الوقت الذي ذكر ان وقته مثل ان لم آتك اليوم حتى اتغدى عندك
فخر الاسلام لقد اتانا ولم يتغد ثم تغدى من بعد غير متراخ تعذيب واورد عليه انه لو لم يتغد عقيب الاتيان
ثم تغدى بعد ذلك كان متراخيا بالقرون فلا معنى لقوله غير متراخ وجوابه ان المراد ثم تغدى من بعد
ذلك غير متراخ عن الاتيان بان ياتيه وتناكر فيتغدى عقيب الاتيان من غير تراخ والاشكال انما نشا
من حمل التراخي على التراخي عن الاتيان الاول المدلول عليه بقوله لقد اتانا وحج الاجابة الى ما يقال ان المسئلة
موضوعة في الموقت اي ان لم آتك اليوم والمعنى غير متراخ عن اليوم الا ان لفظ اليوم سقط عن قلم الناسخ
واعلم ان قولهم حتى تغدى باثبات الالف ليس بمستقيم والصواب حتى اتغد بالجزم مثل فاتغد لانه
للعطف على المجزوم بلم حتى ينسحب حكم النفي على الفعلين جميعا الا على مجموع الفعل وحرف النفي حتى
يدخل في حيز ان لفساد المعنى وبطلان الحكم **قوله** بل اخص عموم يعني لا يوجد حتى في كلام العرب
مستعملة للعطف من غير اعتبار الغاية بل صرحوا بامتناع مثل جاء زيد حتى عمرو لكن الفقهاء استعاروها
لمعنى الفاء للمناسبة الظاهرة بين الغاية والتعقيب لكونها للتعقيب بشرط الغاية فاستعمل المقيد في
المطلق فلا حاجة في امثاله الى السماع مع ان محمد بن الحسن ممن يؤخذ عنه اللغة فكفى بقوله
سماعا ولفظ فخر الاسلام صريح في انها استعيرت بمعنى الفاء وما اوله صاحب الكشف بان المراد
تدل على الترتيب مثل الفاء وثم ليكون موافقا لما ذكر في الزيادات وانما لم يجعل مستعارة لما يفيد مطلق
الجمع كالواو على ما ذهب اليه الامام العتابي لان الترتيب بالغاية وعند تعذر الحقيقة الاخذ بالمجاز الانسب
انسب ولا يخفى ان الاستعارة بمعنى الفاء اعني التعقيب من غير تراخ انسب لعين هذا الدليل لو الفاء
لا تراخي على المغيا **قوله** الباء للالصاق وهو تعليق الشيء بالشيء وايصاله به مثل مررت
بزيد اي الصقت مروري بمكان يلابسه زيد وللاستعانة اي طلب المعونة بشيء على شيء مثل بالقلم
وبتوفيق الله حججت وقد يقال انها راجعة الى الالصاق بمعنى انك الصقت الكتابة بالقلم
فلكونها للاستعانة تدخل على الوسايل اذ بها يستعان على المقاصد كالاثمان في البيوع فان المقصود
الاصلي من البيع هو الانتفاع بالمملوك وذلك في المبيع والثمن وسيلة اليه لانه في الغالب
النقود التي لا ينتفع بها بالذات بل بواسطة التوصل بها الى المقاصد بمنزلة الالات وفرع
فخر الاسلام دخولها في الاثمان على كونها للالصاق ووجهه ان المقصود في الالصاق هو الملصق
والملصق به تبع بمنزلة الالة فيدخل الباء على الاثمان التي هي بمنزلة الالات ولو قال بعت هذا العبد
بكر من الحنطة يكون بيعا والكر ثمنا يثبت في الذمة حالا ولو قال بعت كرا من الحنطة بهذا العبد
يكون سلما فيصير العبد راس المال والكر مسلما فيه حتى يشترط التاجيل وقبض راس المال
في المجلس ونحو ذلك ولا يجوز الاستبدال في الكر قبل القبض بالاستبدال كما في سائر الاثمان

خلاف الصورة الاولى فانه
يجوز التصرف في الكر قبل
القبض

ولا يخفى لا نعرف له نقيل عليه لا اشتمال على تقدير الباء فالصواب ان يجاب بانه ترجيح بكثرة الادلة ولا عبرة بها بل بقوتها الا يرى انه لو كان في جانب اية وفي آخر ايتان لا يترك الاية الواحدة
والايتان تعارضت الايتان فبقيت الاية الواحدة سالمة عن المعارض واجيب بان مراد صاحب المبسوط ان مثل هذا التركيب لم يسمع الا في نفس فاذا امر جهة المعنى ففيه تامل

قوله لا تخرج الا باذني معناه الا خروجا ملصقا باذني وهو استثناء مفرغ فيجب ان يقدر له مستثنى
عام مناسب له في جنسه وصفته فيكون المعنى لا تخرج خروجا الا خروجا باذني والنكرة في سياق النفي يعم فاذا اخرج
منها بعض بقي ما عداه على حكم النفي فيكون هذا من قبيل لا اكل اكلا لان المحذوف في حكم المذكور لا من قبيل
لا اكل لما سيجيء من ان الاكل المدلول عليه بالفعل ليس بعام ولهذا لا يجوز تخصيصه الا يرى ان قولنا لا
آتيك الا يوم الجمعة او الا آتيك الا راكبا يفيد عموم الازمنة او الاحوال مع الاتفاق على ان قولنا لا آتيك
بدون الاستثناء لا يفيد العموم في الازمان والاحوال فظهر ان ما ذكر في الكشف من ان الفعل يتناول
المصدر لغة وهو نكرة في موضع النفي فيعم ليس كما ينبغي **قوله** والمناسبة بين الاستثناء والغاية
لان الغاية قصر لامتداد المغيا وبيان لانتهائه كما ان الاستثناء قصر للمستثنى منه وبيان لانتهاء
حكمه وايضا كل منهما لاخراج بعض ما يتناوله الصدر **قوله** فلا يحنث بالشك لقائل ان يقول
هناك وجه ثالث يقتضي وجوب الاذن لكل خروج وهو ان يكون على حذف الباء اي الا بان آذن
فيصير بمنزلة الا باذني وحذف حرف الجر مع ان وان شايع كثير وعند تعارض الوجهين يبقى
هذا الوجه سالما عن المعارض واشار في المبسوط الى الجواب بان قولنا الا خروجا باذني كلام مستقيم
بخلاف قولنا الا خروجا ان آذن لك فانه مختل لا يعرف له استعمال واما وجوب الاذن لكل خروج
في قوله تعالى لا تدخلوا بيوت النبي الا ان يؤذن لكم فمستفاد من القرينة العقلية واللفظية وهي قوله تعالى
ان ذلكم كان يؤذي النبي **قوله** قالوا ان دخلت في آلة المسح المسح هو اللمس بباطن الكف
فاليد آلة والممسوح محل الفعل والمعتبر في الآلة قدر ما يحصل به المقصود فلا يشترط فيه الاستيعاب
فاذا دخلت الباء في المحل صار شبيها بالآلة فلا يشترط استيعابه ايضا لان المقصود في الصاق
الفعل واثبات وصف الالصاق في الفعل فيصير الفعل مقصودا الاثبات صفة الالصاق والمحل وسيلة
اليه فيكتفى فيه بقدر ما به يحصل المقصود اعني الصاق الفعل بالراس وذلك حاصل ببعض الراس
فيكون التبعيض مستفادا من هذا لا من الوضع واللغة على ما نسب الى الشافعي ولهذا قال جار الله
العلامة ان المعنى الصقوا المسح بالراس وهذا شامل للاستيعاب وغيره ولقد ظهر ان المراد
التبعيض فالشافعي رضه اعتبر اقل ما يطلق عليه اسم المسح لولا دليل على الزيادة ولا اجمال في الاية
وذهب ابو حنيفة الى انه ليس بمراد لحصوله في ضمن غسل الوجه مع عدم تادي الغرض به اتفاقا بل المراد
بعض مقدر فصار مجملا بينه النبي عم بمقدار الناصية وهو الربع واجاب الشافعي رضه بان عدم
تادي الغرض بما حصل في ضمن غسل الوجه مبني على فوات الترتيب وهو واجب فصار الخلاف مبنيا
على الخلاف في اشتراط الترتيب واما وجوب استيعاب الوجه واليد في التيمم مع دخول الباء فقد
ثبت بالسنة المشهورة يكفيك ضربتان ضربة للوجه وضربة للذراعين وبان التيمم خلف عن الوضوء

وفيه لاستيعاب الا انه نقض بترك مسح الراس وغسل الرجلين تخفيفا قوله ويستعمل للشرط يعني قد يستعمل
على في معنى يفهم منه كون ما بعدها شرطا لما قبلها كقوله تعالى يبايعنك على ان لا يشركن بالله شيئا اي بشرط عدم
الاشراك ولاختفاء في انها صلة للمبايعة يقال بايعناه على كذا وكونها للشرط بمنزلة الحقيقة عند الفقهاء
لانها في اصل الوضع للالزام والجزاء لازم للشرط قوله في المعاوضات المحضة اي الخالية عن معنى
الاسقاط كالبيع والاجارة والنكاح قوله وكذا في الطلاق عندهما لان الطلاق على المال معاوضة
من جانب المرأة ولهذا كان لها الرجوع قبل كلام الزوج وكلمة على يحتمل معنى الباء فيحمل عليها لدلالة الحال
وعنده للشرط عملا بالحقيقة فلو قالت للزوج طلقني ثلاثا على الف فطلقها واحدة فعندهما يجب ثلث
الالف لان اجزاء العوض ينقسم على اجزاء المعوض وعنده لا يجب شيء لان اجزاء الشرط لا ينقسم على
المشروط وتحقيق ذلك ان ثبوت العوض مع المعوض من باب المقابلة حتى يثبت كل جزء من هذا
في مقابلة جزء من ذلك ويمتنع تقدم احدهما على الآخر بمنزلة المتضايفين وثبوت المشروط والشرط
بطريق المعاقبة ضرورة توقف المشروط على الشرط من غير عكس فلو انقسم اجزاء الشرط على اجزاء المشروط
لزم تقدم جزء المشروط على الشرط فلا يتحقق المعاقبة واما لو قالت طلقني ثلثا بالف فطلقها واحدة
فانه يجب ثلث الالف لان الباء للمعاوضة والمقابلة فيثبت التوزيع ولو قالت طلقني وضرتي على
الالف فطلقها وحدها يجب حصتها من الالف لانها للمقابلة بدلالة ظاهر الحال اذ لو حمل على المعاقبة
كان البدل كله عليها كما لو قالت ان طلقتنا فلك الالف ولا فايدة لها في طلاق الضرة بعد طلاقها
حتى يجعل الالف جزاء الطلاقهما جميعا بخلاف ما تقدم فان فايدتها في الشرطية اكثر حيث لا يلزمها
ببعض الطلاق شيء قوله واما من فقد يكون للتبيين او للتبعيض او غيرهما والمحققون على
ان اصلها ابتداء الغاية والبواقي راجعة اليها فذهب بعض الفقهاء الى ان اصل وضعها للتبعيض
دفعا للاشتراك وهذا ليس بسديد لاطباق ائمة اللغة على انها حقيقة في ابتداء الغاية والمراد
بالغاية في قولهم من لابتداء الغاية والى لانتهاء الغاية هو المسافة اطلاقا لاسم الجزء على الكل لو الغاية
هي النهاية وليس لها ابتداء وانتهاء قوله بعت الى شهر اي مؤجلا الثمن الى شهر على انه
حال قوله انت طالق الى شهر ان نوى التنجيز او التاخير فذاك والا يقع بعد مضي شهر صرفا للاجل
الى الايقاع احترازا عن الالغاء وعند زفر يقع في الحال لان التاجيل او التوقيت صفة لموجود
فلابد من الوجود في الحال ثم يلغوا الوصف لان الطلاق لا يقبله قوله ثم الغاية اختلفوا في
ان المذكور بعد الى هل يدخل فيما قبله حتى يشمله الحكم ام لا قال المحققون من النحاة انها
لا يفيد الا انتهاء الغاية من غير دلالة على الدخول او عدمه بل هو راجع الى الدليل وكيفية
ان الى للنهاية فجاز ان يقع على اول الحد وان يتوغل في المكان لكن يمتنع المجاوزة لان النهاية غاية

او على ان الغاية

وما كان بعض شيء لم يتم غاية وفصل الله بان الغاية اما ان يكون غاية في الواقع او لمجرد التكلم فدخول الى عليها
فان كانت غاية قبل التكلم فهي لا تدخل سواء تناولها الصدر كالسمكة للرأس او لا كالبستان للحائط
وبهذا قالوا ان الغاية اذا كانت قائمة بنفسها اي موجودة قبل التكلم غير مفتقرة في الوجود الى المغيا لم يدخل
لانها قائمة بنفسها فلا يمكن ان يستتبعها المغيا لكنهم ذهبوا الى انها اذا تناولها الصدر يدخل سواء
كانت قائمة بنفسها او لا ففي مسئلة السمكة تناول لا كل الرأس عندهم ولا يتناول عند المص وان
لم يكن غاية قبل التكلم فاما ان يتناولها صدر الكلام او لا فان تناولها تناول اليد للمرفق دخلت
لان ذكرها ليس لمد الحكم اليها لان الحكم ممتد بل لاسقاط ما وراءها فبقي هي داخلة تحت حكم الصدر
وان لم يتناولها كالصيام لا يتناول الليل لم يدخل لان ذكرها لمد الحكم اليها فيمتد اليه وينتهي بالوصول
اليه فيحرم الوصال لوجود الانقطاع بالليل لان الصيام ان كان عاما فظاهر وان كان مختصا برمضان
فلانه لا قائل بالفصل اي بحرمة الوصال في رمضان وجوازه في غيره فقوله وان لم يكن شرط جوابه
الجملة الاسمية التي مبتداؤها قوله فصدر الكلام وخبرها الجملة الشرطية التي شرطها قوله ان تناولها
وجزاؤها فكذلك فهو مثل لا ول في عدم الدخول وقوله فهي لمد الحكم اعتراض لا جزاء ليكون قوله
فكذلك جزاء شرط محذوف لان المقصود هنا اثبات ان الغاية داخلة او غير داخلة لا انها انما
لمد الحكم او لغيره فعلى هذا يكون جزاء قوله وان تناول هو قوله فيدخل تحت المغيا لا قوله فذكرها
لاسقاط ما وراءها بل هو جملة معترضة تنبيها على علة الحكم فافهم واعلم قوله المص بتفصيله
وللنحو بين دليل على ما اختاره من التفصيل وفيه نظر من وجوه الاول انه نقل المذاهب الضعيفة
وترك ما هو المختار وهو انه لا يدل على الدخول ولا على عدمه بل كل منهما يدور مع الدليل ولهذا يدخل
في مثل قرأت الكتاب من اوله الى آخره بخلاف قولك قرأته الى باب القياس مع ان الغاية من جنس
المغيا الثاني ان القول بكونه حقيقة في الدخول فقط مذهب ضعيف لا يعرف له قائل فكيف يعارض
القول بعدم الدخول واليه ذهب كثير من النحاة الثالث ان ما ذكره يستلزم في مسئلة السمكة دخول
الرأس في الاكل على ما هو مقتضى المذهب الرابع ومختار القوم لان الصدر يتناوله وقد اختار اولا
انه لا يدخل قوله هي غاية للاسقاط لما كان المختار عند الاكثر لاجل الآية وجوب غسل المرافق
في الوضوء مع وقوعها بعد الى ذهب بعضهم الى ان الى بمعنى مع كما في قوله تعالى ولا تاكلوا اموالهم
الى اموالكم وبعضهم الى انه لا دلالة في الى على الدخول او عدمه فيجعل داخلا في الوجوب اخذا بالاحتياط
او لان غسل اليد لا يتم بدونه لتشابك عظمي الذراع والعضد او لانه صار مجملا وقد ادار النبي عليه السلام
الماء على مرافقه فصار بيانا له وذهب بعضهم الى انه غاية للاسقاط فذكروا لهذا الكلام تقريرين
احدهما ان صدر الكلام اذا كان متناولا للغاية كاليد فانه اسم للمجموع الى الابط كان ذكر الغاية

لاسقاط ما وراءها لا لمد الحكم اليها لان الابتداء حاصل فيكون قوله الى المرافق متعلقا بقوله اغسلوا وغاية له لكن لاجل اسقاط ما وراء المرافق عن حكم الغسل والثاني انه غاية للاسقاط ومتعلق به كانه قيل اغسلوا ايديكم مسقطين الى المرافق فيخرج عن الاسقاط فتبقى داخلة تحت الغسل والاول اوجه لظهور ان الجار والمجرور متعلق بالفعل المذكور وللقاضي كلام ههنا بحث وهو انه لما اقترن بالكلام غاية او استثناء او شرط لا يعتبر بالمطلق ثم يخرج بالقيد عن الاطلاق بل يعتبر مع القيد جملة واحدة فالفعل مع الغاية كلام واحد للايجاب اليها لا للايجاب ثم الاسقاط لانهما ضدان فلا يثبتان الا بنصين والنص مع الغاية نص واحد **قوله** فان قال له علي من درهم الى عشرة يدخل الاول بناء على العرف لانه الحال لا بناء على ان وجه الكل بدون الجزء كما ذكره المص فانه مغلطة من باب اشتباه المعروض بالعارض فان الواحد جزء من كل عدد ذلك اذ تركبت معدودات عشرة مثلا فلا شك ان الواحد الذي هو الاول منها جزء مما فوقه وانما هو جزء من المجموع المركب منه ومما فوقه فما بينه وبين العشرة لا يكون الا الثاني والثالث وهكذا حتى التاسع وهذا بمنزلة العاشر والحادي عشر وغير ذلك فان كلا منها واحد وليس بجزء مما بين الواحد والعشرة الا يرى ان قوله لو قال علي من عشرين الى ثلثين او ما بين عشرين الى ثلثين يدخل العشرون مع انها ليست جزءا من التسعة التي بينها وبين الثلثين ولا يقال **قوله** ان الواحد جزء من العدد الذي فوقه كالاثنين مثلا وثبوت الكل يستلزم ثبوت الجزء لانا نقول **لو** اريد ذلك كان اللازم اربعة واربعين بمنزلة على اثنان وثلثة واربعة الى عشرة حتى لو انضم اليه عشرة لزم اربعة وخمسون فظهر ان الكلام مبني على ان المراد الاحاد التي بين الواحد والعاشر وان النزاع في انه هل يدخل كلاهما او احدهما ويدل على ذلك انهم لم يفرقوا بين هذا وبين قولنا ما بين واحد الى عشرة فلينا مل ولا بناء على انه اوجب ما بين الاول والعاشر وهو الثاني والثالث وغيرهما والثاني لا يتصور بدون الاول فيجب ضرورة كما لو قال انت طالق من واحد الى ثلثة فانه ايقاع للثانية وهي لا يتصور بدون الاولى فيقع طلقتان ضرورة بخلاف انت طالق ثانية فانه لا يقع الا واحدة ويلغو الوصف لانه لم يجر للواحدة ذكر والطلاق لا يثبت الا بلفظ كما ذكره غيره لان التضايف انما هو بين وصفي الاولية والثانوية لا بين ذاتيهما فايقاع ما هو ثان لا يوجب ايقاع ما هو اول لعدم التلازم بين المعروضين وهذا كما يقال ان كون الاب في الدار يوجب كون الابن فيه ضرورة ان الاب لا يتصور بدون الابن ولا يدخل الاخر عند ابي حنيفة لان مطلق الدرهم لا يتناول العاشر فذكر الغاية لمد الحكم الوجوب وعندهما يدخل الغايتان الاول والعاشر لان هذه الغاية غير قائمة بنفسها لانه لا وجود للعاشر الا بوجود تسعة قبله ولا وجود للاولى الا بوجود الثانية بعدها فلا يكونا غايتين ما لم يكونا ثابتين فذلك بالوجوب وقد عرفت ما فيه وعند زفر لا يدخل شيء من الغايتين عملا بموجب اللغة وقد حاج الاصمعي في ذلك فقال له ما قولك في رجل

قيل له كم سنك فقال ما بين ستين الى سبعين ايكون ابن تسع سنين فتحير زفر **قوله** لما ذكرنا في المرافق متعلق بالجميع وحاصله ان الخيار وعدم طلب الثمن وعدم التكلم ينصرف عند الاطلاق الى التأبيد فذكر يكون للاسقاط لا لمد الحكم فيدخل الغد في الخيار ورمضان في الاجل وعدم التكلم وعندهما لا حاجة على ما هو الاصل في كلمة الى وتوسع في نحو بعت الى شهر انه متعلق باجلت الثمن وعدل عنه ههنا الى لا اطلب الثمن فيكون نفيا فيتحقق التناول لانه ربما تنازع في كون التأجيل مؤبدا فان المقصود التوقيف وهو حاصل بادنى ما ينطلق عليه الاسم وانما وقع في ذلك اتباعا لما وقع في اكثر نسخ فخر الاسلام في الاجال وفي الايمان جمع اجل ويمين والصواب وفي الاجال وفي الايمان لانه لا اختلاف في رواية في اجال البيوع والديون بل الغاية لا تدخل في الاجل بالاتفاق كما في الاجارات وانما رواية الحسن في اجال اليمين قال **الامام** السرخسي في الاجال والاجارات لا تدخل الغاية لان المطلق لا يقتضي التأبيد وفي تأخير المطالبة وتمليك المنفعة في موضع الغاية شك وكذا في اجل اليمين لا يدخل في ظاهر الرواية عنه وهو قولهما لان في حرمة الكلام ووجوب الكفارة بالكلام في موضع الغاية شكا **قوله** في للظرف بان يشتمل المجرور على ما قبلها اشتمالا مكانيا او زمانيا تحقيقا مثل الماء في الكوز وزيد في البلد ومثل الصوم في يوم الخميس والصلوة في يوم الجمعة او تشبيها مثل زيد في نعمة والدار في يده ونحو ذلك **قوله** صمت هذه السنة يقتضي الكل لان الظرف صار بمنزلة المفعول به حيث انتصب بالفعل فيقتضي الاستيعاب كالمفعول به يقتضي تعلق الفعل بمجموعه الا بدليل بخلاف صمت في السنة فانه يصدق بصوم ساعة بان ينوي الصوم الى الليل ثم يفطر لان الظرف قد يكون اوسع من المظروف فلو نوى في انت طالق غدا آخر النهار يصدق ديانة لا قضاء وفي انت طالق في الغد يصدق قضاء ايضا لكن لو لم ينو شيئا كان الجزء الاول اولى لسبقه مع عدم المزاحم وبخالف هذا ما روى ابن هشام عن محمد انه قال **اذا** قال انت طالق رمضان او في رمضان فهما سواء وكذا غدا او في غد ويكون الاول بدايتها في رمضان او الغد كله **قوله** تطلق حالا لان المكان لا يصلح مخصصا للطلاق لامتناع ان يقع في مكان دون مكان واذا لم يصلح في التخصيص لم يصلح لان يجعل شرطا فيكون تعليقا الا اذا يريد انت طالق في دخولك الدار بحذف المضاف واستعمال المحل في الحال فيكون تعليقا بمنزلة انت طالق في دخولك الدار اي وقت دخولها على وضع المصدر موضع الزمان فانه شايع او على استعارة في للمقارنة لما بين الظرف والمظروف من المقارنة المخصوصة فيصير بمعنى الشرط ضرورة ان مقارنة الشيء للشيء يقتضي وجوده فيلزم تعلق الطلاق بوجود الدخول ليتقارنا **قوله** وفي قوله بمعنى الشرط اشارة الى انه لا يصير شرطا محضا حتى لا يقع الطلاق بعده بل يقع معه ويظهر ذلك فيما لو قال للاجنبية انت طالق في نكاحك فتزوجها لا تطلق كما لو قال مع نكاحك بخلاف ما لو قال انت طالق

ان تزوجتك **قوله** فلا يتفرع عليه كونها عندنا لاستعارة للمقارنة بمعنى الشرط فان كان المحدود بها ما يصح تعليق الطلاق به صار معلقا كالمشية المتعلقة ببعض الممكنات دون البعض فيكون انت طالق بمشية الله تعليقا بمنزلة انت طالق ان شاء الله ولا يقع الطلاق لعدم العلم بوجود الشرط والا فلا كالعلم المتعلق بالجميع فلا يكون انت طالق في علم الله تعليقا اذ لا يصح انت طالق ان علم الله بل يقع في الحال ويصير المعنى انت طالق في معلوم الله تعالى اي هذا المعنى ثابت في جملة معلوماته اذ لو لم يقع لم يكن هذا المعنى في معلوم الله والاظهر انه لا حاجة الى جعل العلم بمعنى المعلوم بل المراد انه ثابت في علم الله بمعنى ان علمه يحيط بذلك فان **قيل** القدرة ايضا شاملة لجميع الممكنات فينبغي ان يقع بقوله انت طالق في قدرة الله تعالى **اجيب** بانها بمعنى تقدير الله فيصير من قبيل المشية ولا ولاية فان **قيل** قد يستعمل بمعنى المقدور مثل قولك عند استعظام كلام وشاهد قدرة الله تعالى **اجيب** بانه على حذف المضاف اي اثر قدرته ولا يصح ذلك في العلم لانه ليس من الصفات المؤثرة بخلاف القدرة وفيه **نظر** اذ لا ترجيح لحذف المضاف على كون المصدر بمعنى المفعول ولو سلم فقولنا هو في آثار القدرة بمنزلة قولنا هو في المقدورات واعلم ان كون التقييد بمشية الله تعالى تعليقا في قول ابي يوسف وعند محمد هو ابطال الكلام بمنزلة الاستثناء واعدام بحكمه لو لا طريق للوقوف عليها ويروى الخلاف على العكس ويظهر الثمرة في انه يكون يمينا على تقدير التعليق لا على تقدير الاعدام وانه لو قدم مثل ان شاء الله انت طالق يقع عند من يقول بالتعليق لعدم حرف الجزاء ولا يقع عند من يقول بالابطال لعدم الفرق بين التقديم والتاخير وفي شرح الطحاوي انه لو قال ان لم يشأ الله او ما شاء الله فهو ايضا يبطل الكلام بمنزلة ان شاء الله وكذا اذا علق بمشية من لا يظهر مشيته مثل الجن والملائكة وهي ان مثل انت طالق ان لم يشأ الله يقتضي وقوع الطلاق البتة اما على تقدير المشية فلوجوب وقوع مراد الله واما على تقدير عدم المشية فلوجود المعلق عليه والجواب انا لا نسلم ان هذه الكلمة للتعليق بل للابطال ولو سلم فلا نسلم لزوم الحكم على تقدير وجود المعلق عليه وانما يلزم لو كان ممكنا ووقوع الطلاق على تقدير عدم مشية الله تعالى محال فالتعليق بما يستحيل معه وقوع الطلاق لغو هكذا في النوازل انه لو قال انت طالق اليوم واحدة ان شاء الله وان لم يشأ الله فثنتين فان طلقها واحدة قبل مضي اليوم لم يقع الا تلك الواحدة لان وقوع الثنتين معلق بعدم مشية الله تعالى الواحدة اليوم وقد شاء وان لم يطلقها قبل مضي اليوم يقع ثنتان لوقوع المعلق عليه اعني عدم مشية الله تعالى الواحدة اذ لو شاء الله الواحدة لطلقها قبل مضي اليوم ولو لم يقيد باليوم فقال انت طالق واحدة ان شاء الله تعالى وان لم يشأ الله تعالى فثنتين ان لم يشأ الله تعالى فلا يقع شيء اما الواحدة فللاستثناء واما الثنتان فلان قوله انت طالق ثنتان ان لم يشأ الله تعالى كلام باطل لانه لو صح لبطل من حيث صح لانه لو وقع الطلاق لكان بمشية الله تعالى لان وجود الاشياء كلها بمشية الله تعالى وقد ذكر في المنتقى انه لو قال انت طالق اليوم ثنتين ان شاء الله وان لم

في اليوم فانت طالق ثلثا فمضى اليوم ولم يطلقها طلقت ثلاثا ولو لم يقيد باليوم في اليمين فهو الى الموت حتى لو لم يطلقها طلقت قبل الموت بلا فصل وهذا مخالف لما في النوازل وقد ذكر في المنتقى ايضا قبل هذه المسئلة انه لو قال انت طالق ان لم يشأ الله طلاقك لا تطلق بهذا اليمين ابدا وهذا موافق لما في النوازل كذا في المحيط واقول **لا مخالفة** وانما اختلف الجواب لاختلاف وضع المسئلة ففي مسئلة المنتقى علقت الثلث بعدم مشية الله تعالى التطليقتين وقد وجد المعلق عليه قبل الموت لانه لو شاء الله تعالى التطليقتين لا وقعهما الزوج وفي مسئلة النوازل علقت التطليقتان بعدم مشية الله تعالى اياهما فلا يقعان ابدا كما ذكره في المنتقى في مسئلة ان لم يشأ الله تعالى طلاقك **والدليل** على ما ذكرنا انه اعاد في النوازل في غير المقيد صيغة الطلاق فقال وانت طالق ثنتين ان لم يشأ الله تعالى باخبار الشرط على معنى ان لم يشأ الله تعالى الثنتين بخلاف المقيد فانه فيه مقدم وفي المنتقى لم يعد حتى يبقى التعليق بالثلث مقدم الشرط كما في المقيد فينصرف عدم المشية الى ما انصرف اليه المشية وهو ان يطلقها ثنتين ثم **قوله** اسماء الظروف عقب بحث حروف المعاني ببعض اسماء الظروف مما يتعلق به مسائل فقهية ثم عقبها بكلمات الشرط بعضها حروف وبعضها اسماء وهي كلمات الشرط واولها فيها من اسماء الظروف ما يكون فيها معنى الشرط ضبطا لا دراج الشرط في سلك واحد لتعلق مباحث بعضها بالبعض **قوله** قبل واحدة صفة للواحدة السابقة لان فاعل الظرف ضمير عائد اليها وقبلها واحدة صفة للواحدة الثانية لانها فاعل الظرف فيكون هي المتصفة بالقبلية والتقدم والمراد الصفة المعنوية لا النعت النحوي والا فالجملة الظرفية اعني قبلها واحدة نعت للواحدة السابقة ولا وصف الثانية بانها قبل السابقة وليس معه تقديم الثانية بل ايقاعها مقارنا كما لو قال معها واحدة بنت من تقدم فنزلها كان في وسعه كما لو قال انت طالق في الزمان السابق يجعل ايقاعا في الحال لان من ضرورة الاسناد الى الماضي الوقوع في الحال وهو يملك الايقاع في الحال دون الاسناد فيثبت تصحيحا للكلام وقيد مسائل القبلية والبعدية بغير المدخول بها لانه في المدخول بها يقع الجميع لانها لا تبين بالاولى ولهذا يلزمه درهمان في مثل له على درهم قبل درهم او بعده درهم او قبله درهم او بعد درهم اذ الدرهم بعد الدرهم يجب دينا **قوله** عندي الف للوديعة لان الحضرة تدل على الحفظ كما لو قال وضعت الشيء عندك يفهم منه الاستحفاظ ولا يدل على اللزوم في الذمة حتى يكون دينا لكن لا ينافيه حتى لو قال عندي الف دينا ثبت **قوله** كلمات الشرط ظاهر كلام فخر الاسلام ان اسماء الظروف وكلمات الشرط من حروف المعاني ولا يخفى انه تجوز وتغليب ولا ضرورة في حمل كلام المصنف عليه **قوله** ان للشرط اي لتعليق حصول مضمون جملة بحصول مضمون جملة فقط اي من غير اعتبار ظرفية ونحوها كما في اذا ومتى فيدخل على امر على خطر الوجود اي متردد بين ان يكون وان لا يكون ولا يستعمل فيما هو قطعي الوجود او قطعي

الانتفاء، الاعلى تنزيلها منزلة المشكوك لنكتة قوله يمتنع في آخر الحيوة اي حيوة الزوج او الزوجة لانهما ما داما
حيين يمكن ان يطلقها فلا يقع المعلق عليه ثم ان لم يدخل فلا ميراث لها وان دخل فلها الميراث بحكم الفرار فان قيل
هو في اجزاء من آخر الحيوة عاجز عن التكلم بالطلاق ومن شرطه القدرة لان المعلق بالشرط كالملفوظ لدى
الشرط قلت هو او حكمي فلا يشترط له ما يشترط لحقيقة التطليق ويكتفي بوجود ذلك عند التعليق كما
اذا علق الطلاق ثم جن فوجد الشرط حال جنونه فانه ينزل الجزاء وان لم يتصور منه حقيقة التطليق فان
قيل ينبغي ان لا يقع الطلاق بموتها لان التطليق ممكن ما لم تمت والعجز انما تحقق بالموت وح لا يتصور الوقوع
قلت بل تحقق العجز عن الايقاع قبل الموت لان من حكمه ان يعقبه الوقوع ولا يتصور ذلك قوله ولفا
عند الكوفيين يستعمل للظرف بمعنى وقت حصول مضمون ما اضيف اليه فلا يجزم به الفعل ويكون استعماله فيما هو
قطعي الوجود كقوله ولفا يكون كريهة ادعى لها، ولفا يحاس الحيس يدعى جندب الحيس الخلط
ومنه سمي الحيس وهو تمر يخلط بسمن واقط وحاس الحيس اتخذ وللشرط بمعنى تعليق حصول مضمون
جملة بحصول مضمون ما دخل عليه ويجزم به المضارع ويكون استعماله فيما على خطر الوجود كقوله واستغن
ما اغناك ربك بالغنى ولفا تصبك خصاصة فتجمل اي ان تصبك فقر ومسكنة فاظهر الغنى من نفسك
بالتزين وتكلف الجميل اي كل الجميل وهو الشحم المذاب تعففا قال الشاعر فقد كنت قدما مثريا
متمولا، متجملا متعففا متدينا، فالآن صرت وقد عدمت تمولي، متجملا متعففا متدينا اي كنت
ذا ثروة وغنية وبانة فصرت اكل شحم مذاب وشارب عفافة اي بقية ما في الضرع من اللبن وفاء دين
وفي كلام فخر الاسلام وغيره ان اذا ح ليس باسم وانما حرف بمعنى ان بدليل استعماله فيما ليس بقطعي
وجوابه ظاهر عند علماء المعاني ان لفا كثيرا ما يستعمل في المشكوك تنزيلا له منزلة المقطوع لنكتة وهي
ههنا التنبيه على ان شيم الزمان في المواهب وحط المراتب حتى ان اصابة المكروه كان اولا
فيه ليوطن المخاطب نفسه على ذلك فيا من مفاجأة المكروه وعند البصريين اذا حينئذ في الظرف
يضاف الى جملة فعلية في معنى الاستقبال لكنها قد يستعمل لمجرد الظرفية من غير اعتبار شرط وتعليق
كقوله تع والليل لفا يغشى اي وقت غشيانه على انه بدل من الليل لفليس المراد تعليق القسم
بغشيان الليل وتقييده بذلك الوقت ولهذا منع المحققون كونه حالا من الليل لانه ايضا يفيد تقييد
القسم بذلك الوقت وقد يستعمل للشرط والتعليق من غير سقوط معنى الظرف مثل لفا خرجت خرجت
اي اخرج وقت خروجك تعليقا لخروجه بخروجه بمنزلة تعليق الجزاء بالشرط الا انهم لم يجعلوه كمال
الشرط ولم يجزموا به المضارع لفوات معنى الابهام اللازم للشرط فان قولك آتيك لفا احمر البسر
بمنزلة آتيك الوقت الذي يحمر فيه البسر فيفيد تعيين وتخصيص بخلاف متى تخرج اخرج فانه في معنى
ان تخرج اليوم اخرج اليوم وان تخرج غدا اخرج غدا الى غير ذلك من الزمان فجزم الفعل بذا لا يجوز الا في

اذا

ضرورة

مثال الضرورة، واذا تصبك من الحوادث نكبة، فاصبر فكل غيابة فستنجلي

ضرورة الشعر تشبيها للتعليق بين جملتيها بما بين جملتي ان الى هذا اشار المحققون من النحاة واما استعمالها
في الشرط من غير جزم الفعل فشائع مستفيض لا يقال فهي استعمالها في الشرط من غير سقوط معنى الظرف جمع بين الحقيقة
والمجاز لانا نقول هي لم يستعمل الا في معنى الظرف لكن تضمنت معنى الشرط باعتبار افادة الكلام تعليق
حصول مضمون جملة بحصول جملة بمنزلة المبتدا المتضمن معنى الشرط مثل الذي يأتيني او كل رجل يأتيني فله
درهم ولم يلزم من ذلك استعمال اللفظ في غير ما وضع له اصلا وقد يقال ان امتناع الجمع انما هو باعتبار
التنافي ولا تنافي ههنا لان الوقت يصلح شرطا ومعناه ما ذكرنا من انه لم يستعمل في غير الوقت اصلا
واما ما يقال من انه من عموم المجاز حيث استعمل اللفظ الموضوع للوقت في مجموع الوقت والشرط استعمال
الجزء في الكل فلا يخفى فساده للقطع بامتناع اطلاق الارض على مجموع السماء والارض قوله دخوله
اي دخول لفا انما يكون لامر كائن متحقق في الحال مثل قوله ولفا يكون كريهة ادعى لها عند نزول
الحادثة او امر منتظر لا محالة اي يقطع بتحققه في الاستقبال مثل قوله تع لفا السماء انفطرت فهي تقلب
الماضي الى المستقبل لانها حقيقة في الاستقبال وما توهم من دخولها لامر كائن فانما هو من جهة انه قد يستعمل
في الاستمرار كقوله تع ولفا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا لانه كما يستعمل فعل المضارع واسم الفاعل لذلك
كذا ذكره المحققون قوله ومتى للظرف خاصة بمعنى انه لا يستعمل في الشرط خاصة مع سقوط معنى الظرف
بمنزلة ان كما جاز ذلك في لفا في قوله ولفا تصبك خصاصة على ما ذهبوا اليه والا فلا نزاع في ان متى كلمة
شرط يجزم بها المضارع مثل متى تخرج اخرج قال الشاعر، متى تأته تعشو الى ضوء ناره، تجد خير
نار عندها خير موقد، فالعجب انهم جعلوا لفا متمحضا للشرط بواسطة وقوعه في بيت شاذ جازما
للمضارع مستعملا فيما هو على خطر الوجود ولم يجعلوا متى متمحضا للشرط مع دوام ذلك فيه قوله فعندهما
اذا مثل متى في انه لا يسقط عنه معنى الظرف وهو مذهب البصريين وعنده مثل ان في التمحض للشرطية على
ما جوزه الكوفيون قوله فاحتاج ابو حنيفة الى الفرق بين قوله لفا لم اطلقك فانت طالق وقوله
طلقي نفسك لفا شئت حيث جعل لفا في الاول لمحض الشرط بمنزلة ان حتى لا يقع الطلاق الى آخر الحيوة
وفي الثاني للظرف بمنزلة متى حتى لا يتقيد بالمشية في المجلس وحاصل الفرق ان الاصل عدم الطلاق فلا يقع
بالشك وفي التعليق الاصل الاستمرار فلا ينقطع بالشك فان قيل طلقي نفسك يتقيد بالمجلس ولفا
زيد عليه متى شئت يتعلق بما وراء المجلس ايضا بخلاف ما لفا زيد عليه ان شئت فقوله لفا شئت
وقع الشك في تعلقه بما وراء المجلس فلا يتعلق بالشك فجوابه ان التقيد بالمجلس في طلقي نفسك
انما ثبت على خلاف الاصل ضرورة اجماع الصحابة فاذا قرن بمتى شئت صار راجعا الى اصله شاملا
للازمنة ولفا قرن بلفا شئت يكون الشك في انقطاع تعلقه بالمشية بناء على ان الاصل هو التعليق
بالمشية في جميع الازمنة قوله وكيف للسؤال قد يظن من سياق هذا الكلام ان كيف من كلمات الشرط

متى

كيف

على ما هو رأي الكوفيين وعلى ما هو القياس بناء على انها للحال والاحوال شروط الا انها لا يدل على احوال تثبت في يد العبد مثل الصحة والسقم والكهولة والشيخوخة فلم يصح التعليق الا اذا ضمت اليها ما نحو كيف ما تصنع اصنع فالمقصود ان من الكلمات التي يبحث عنها في هذا المقام من غير ان يكون من اسماء الظروف او كلمات الشرط هو كيف لانها للاستفهام اي السؤال عن الحال خاصة لكن لا خفاء في انها لم يبق في مثل انت طالق كيف شئت على حقيقتها والا لما كان الوصف مفوضا الى مشيتها بمنزلة ما لو قال انت طالق ارجعيا تريد ام بائنا على قصد السؤال بل صار تجاوزا والمعنى انت طالق باية كيفية شئت فالطلاق من كلام المتكلم انما في الاصل بمنزلة اي الاستفهامية لان معنى كيف شئت عند الاستفهام اي حال شئت فاعبرت لاي الموصولة بجامع الابهام على معنى انت طالق باية كيفية شئتها من الكيفيات وقد حكى بعضهم انه سلب عنها معنى الاستفهام واستعملت اسما للحال كما حكى قطرب عن بعض العرب انظر الى كيف تصنع اي الى حال صنعته وعلى هذين الوجهين يكون كيف منصوبا بنزع الخافض قوله واما العتق فلا كيفية له لقائل ان يقول انه يكون معلقا ومنجزا على مال وبدونه على وجه التدبير وغيره مطلقا او مقيدا بما يأتي من الزمان وكل ذلك نوع كيفيات وقد قال في المبسوط في مسئلة انت حر كيف شئت انه يعتق عند ابي حنيفة ولا مشية له وعندهما لا يقع ما لم يشاء في المجلس نعم ان بطلان تعلق الكيفية بصدر الكلام انما هو عند ابي حنيفة قوله وتطلق في انت طالق كيف شئت اي تقع واحدة قبل المشية فان كانت غير مدخولة بانت فلا مشية بعد وان كانت مدخولة فالكيفية مفوضة اليها في المجلس لان كلمة كيف انما تدل على تفويض الاحوال والصفات دون الاصل ففي العتق وغير المدخولة لا يثبت بعد وقوع الاصل فيلغوا التفويض وفي المدخولة يكون التفويض اليها بان تجعلها باينة او تبلغ بالحج هذا التفويض لان الطلاق قد يكون رجعيا فيصير بائنا بمضي العدة وقد يكون واحدا فيصير ثلاثا بضم اثنتين اليه فتصير الحرمة غليظة فلما احتمل ذلك في الجملة صار التفويض الى مشيتها واما تفويض الاصل في نحو طلقي نفسك كيف شئت فليس من كلمة كيف بل من لفظ طلقي وكيف يفيد تفويض الاوصاف وعندهما يتعلق الاصل ايضا بالمشية لانه فوض اليها كل حال حتى الرجعية فيلزم تفويض نفس الطلاق ضرورة انه لا يكون بدون حال من الاحوال ووصف من الاوصاف كما قالوا في مثل قوله تعالى كيف تكفرون بالله الاية انه انكار الاصل الكفر بانكار احواله ضرورة انه لا ينفك عن حال وتحقيق كلامهما على ما ذكره القوم انها لا يكون محسوسا كالتصرفات الشرعية من الطلاق والعتاق والبيع والنكاح وغيرها فحاله واصله سواء لان وجوده لما لم يكن محسوسا كان معرفة وجوده باثاره واوصافه فانه معرفة بثبوته الى معرفة اثره ووصفه كثبوت الملك في البيع والحل في النكاح والوصف ايضا مفوض الى الاصل فاستويا وصار تعليق الوصف تعليقا للاصل واما ما ظنه المصنف من انتفاء ذلك على امتناع

قيام العرض بالعرض ففيه نظر اما اولا فلانه لا وجه لتخصيص ذلك بالمحسوس واما ثانيا فلان الاصل فيما ليس بمحسوس لا يلزم ان يكون عرضا ويمكن دفعه بان الكلام في التصرفات الشرعية التي هي اعراض غير محسوسة واما ثالثا فلانه لما ثبت عدم انفكاك احدهما عن الاخر لزم من تعلق احدهما بالمشية تعلق الاخر بها سواء قام احدهما بالاخر او قاما بشيء اخر فلا مدخل لامتناع قيام العرض بالعرض في ذلك واما رابعا فلان عدم الانفكاك انما هو بين الطلاق وكيفية ما لا بخصوصها والمتعلق بمشيتها انما هو خصوص الكيفية قوله فصل قد سبق تفسير الصريح والكناية وهذا بيان لحكمها فالصريح لا يحتاج الى النية يعني ان الحكم الشرعي يتعلق بنفس الكلام اراده او لم يرد حتى لو اراد ان يقول سبحان الله فجرى على لسانه انت طالق او حر يقع الطلاق او العتاق نعم لو اراد في انت طالق الطلاق من وثاق يصدق ديانة لا قضاء والكناية تحتاج الى النية او ما يقوم مقامها من دلالة الحال فيهما من استتار المراد والتردد فيه قوله ولا استتار اي لخفاء المراد بالكناية وقصورها في البيان لا يثبت بها ما يندرئ بالشبهات فلا يجب حد القذف الا بالتصريح بنسبته الى الزنا مثل زنيت وانت زان بخلاف جامعت فلانة او واقعتها او وطئتها وكذا اذا اقر على نفسه بما يوجب الحد ما لم يصرح به فلا يحد بالتعريض وهو ان يذكر شيئا يدل به على شيء لم يذكره كما يقول المحتاج للمحتاج اليه جئتك لاسلم عليك ولانظر الى وجهك الكريم وحقيقته امالة الكلام الى عرض اي جانب يدل على المقصود فاذا قال لست انا بزان تعريضا بان المخاطب زان لا يجب الحد لان التعريض نوع من الكناية يكون مسوقا لموصوف غير مذكور كما تقول في عرض من يؤذي المسلمين المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده توصلا بذلك الى نفي الاسلام عن المؤذي قوله قالوا وكنايات الطلاق مثل انت باين انت بتة انت حرام يطلق عليها لفظ الكناية بطريق المجاز دون الحقيقة لان حقيقة الكناية ما استتر المراد به وهذه الالفاظ معانيها غير مستترة بل ظاهرة على كل احد من اهل اللسان لكنها شابهت الكناية من جهة الابهام فيما يتصل به هذه الالفاظ ويعمل فيه مثلا البائن معلوم المراد الا ان محل البينونة هي الوصلة وهي متنوعة انواعا مختلفة كوصلة النكاح وغيره فاستتر المراد لا في نفسه بل باعتبار ابهام المحل الذي يظهر اثر البينونة فيه فاستعير لها لفظ الكناية واحتاجت الى النية لتزول ابهام المحل وتعين البينونة عن وصلة النكاح ويقع الطلاق بالباين بموجب الكلام نفسه من غير ان يجعل انت باين كناية عن انت طالق حتى يلزم كون الواقع به رجعيا ولا يخفى ان فيه نوع تكلف لقائل ان يقول ان اريد ان مفهوماتها اللغوية ظاهرة غير مستترة فهذا لا ينافي الكناية والاستتار لمراد المتكلم بها كما في جميع الكنايات وان اريد ان ما اراد المتكلم بها ظاهر لا استتار فيه فممنوع كيف ولا يمكن التوصل اليه الا ببيان من جهة المتكلم وهم مصرحون بان ابهامها من جهة المحل مبهمة مستترة ولم يعتبروا الكناية الا ما استتر منه المراد سواء كان باعتبار المحل او غيره ولم يشترطوا ارادة اللازم

ثم الانتقال منه الى الملزوم بدليل انهم جعلوا الحقيقة المهجورة والمجاز الغير المتعارف كناية لمجرد استتار المراد
فلذا قال المص انهم لو فرقوا الكناية بما فسرها به علماء البيان لما احتاجوا الى هذا التكلف وتعريف الكناية
عند علماء البيان ان يذكر لفظ ويراد معناه لكن لا لذاته بل لينتقل منه الى معنى ثان هو ملزوم للمعنى الاول
كما يراد بطول النجاد معناه الحقيقي لينتقل منه الى ما يلزمه من طول القامة فيراد بالباين معناه الحقيقي ثم ينتقل
منه بواسطة نية المتكلم الى ملزومه الذي هو الطلاق فتطلق المرأة على صفة البينونة ولا يكون انت باين
بمنزلة انت طالق على ما هو شان المجاز ليلزم كونه رجعيا وهذا مبني على ان المراد في الكناية هو اللازم والوصف
والملزوم بالذات على ما سبق تحقيقه واما على قول من يكتفي في الكناية بمجرد جواز ارادة المعنى الحقيقي فلا يتاتى
ذلك لان الباين اللازم من حيث انه لازم يجوز ان يكون اعم فلا ينتقل منه الى الملزوم ما لم يصر مختصا به حتى يمكن
الانتقال من الملزوم الى اللازم والباين ليس بلازم للطلاق لجواز ان يكون الطلاق رجعيا ولا ملزوم له لان
البينونة قد تكون عن غير وصلة النكاح لانا نقول المراد باللازم ههنا ما هو بمنزلة التابع للشيء وقد
يحصل الانتقال منه بواسطة قرينة من عرف او دلالة حال ونحو ذلك وههنا بحث وهو انه لو سلم
ارادة الموضوع له في الكناية فلا خفاء في انه لا يكون مقصودا ولا يرجع اليه الصدق والكذب ولا يلزم
ثبوته في الواقع حتى ان قولنا طويل النجاد كناية عن طول القامة او كثير الرماد كناية عن كونه مضيافا
لا يوجب ثبوت طول النجاد له او كثرة الرماد فمن اين يلزم الطلاق بصفة البينونة ولهذا جعل صاحب
الكشف تفسير علماء البيان دليلا على ان هذه الالفاظ ليست بكنايات لفظا ليس فيها انتقال من لازم
الى ملزوم بل لم ينتقل من معانيها الى شيء آخر فان المراد بها البينونة والحرمة والقطع لكن على وجه
مخصوص وفي محل خاص فيه لاستتار **قوله** الا في اعتدي اي تطلق بصفة البينونة في الكنايات
الا في اعتدي واستبرئي وانت واحدة فان الواقع بها رجعي وظاهر كلامه ان هذه الثلثة كنايات بتفسير
علماء البيان بناء على انه اريد بها معانيها لينتقل منها الى الطلاق الملزوم الا انها لا دلالة في معانيها
على البينونة بخلاف لفظ باين وحرام وبتلة وبتة وبيان اللزوم ان قوله اعتدي يحتمل عدي الدراهم
او الدنانير او نعم الله عليك او ما يعد من الاقراء والمراد الاخير فاذا نوى ما يعد من الاقراء ثبت الطلاق
بطريق الاقتضاء ضرورة ان وجوب عد الاقراء يقتضي سابقية الطلاق تصحيحا للام والفروج ثم يقع
بائنا واحد رجعي فلا يصار الى الزائد وفي هذا تنبيه على ان الملزوم المنتقل اليه في الكناية قد يكون
لازما متقدما على ما هو المعتبر في الاقتضاء فلا يرد ما قال ان قوله اعتدي بعد الدخول بها واما اذا كان
ذلك قبل الدخول بها فلا حاجة للاقتضاء وارادة حقيقة ... وبعد الاقراء لينتقل منه الى الطلاق
لان طلاق غير المدخول بها لا يوجب العدة فيجعل قوله اعتدي مجازا عن كوني طالقا بطريق اطلاق
اسم المسبب على السبب لان الطلاق سبب لوجوب الاعتداد ولا يجعل مجازا عن طلقتي لانه لا يقع به طلاق

ولا غير انت طالق او طلقتك لانهم يشترطون التوافق في الصيغة والحاصل انه لما جاز ارادة
المعنى الحقيقي يجعل اللفظ كناية ولما تعذر ذلك جعل مجازا واما بتفسير علماء الاصول فهو كناية على التقدير
لاستتار المراد ثم اورد على التعبير عن الطلاق بالاعتداد مجازا بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب ان شرط
يكون المسبب مقصودا من السبب ليصير بمنزلة علة غائية فيتحقق اصالته على ما في باب المجاز وظاهر ان ليس المقصود
من الطلاق هو الاعتداد واجيب بان الشرط في اطلاق اسم المسبب على السبب هو اختصاصه بالسبب ليتحقق الاتصال
من جانبه ايضا كاختصاص النقل بالارادة والحرمة بالعتق ونحو ذلك والاعتداد شرعا بطريق الاصالة تختص
لا يوجد في غيره الا بطريق التبع والشبه كالموت وحدوث حرمة المصاهرة وارتداد الزوج وغيرها وقد
ان اعتدي من باب الاضمار اي طلقتك فاعتدي او اعتدي لاني طلقتك في المدخولة يثبت الطلاق ويجب العدة
وفي غيرها يثبت الطلاق ولا يجب العدة **قوله** وكذا اي مثل اعتدي استبرئي لانه تفسير له وتوضيح لما هو
المقصود من العدة اعني طلب براءة الرحم من الحمل الا انه يحتمل ان يكون للوطي وطلب الولد وان يكون للتزوج
بزوج آخر فاذا نوى ذلك ثبت الطلاق اقتضاء والمباحث المذكورة في اعتدي آتية ههنا وكذا انت واحدة
مرفوعة او منصوبة او موقوفة يحتمل ان يراد انت واحدة في قومك او واحدة النساء في الجمال او منفردة
عندي ليس لي غيرك او تطليقة واحدة على انها وصف للمصدر فاذا نوى ذلك وقع الطلاق بمنزلة
انت طالق طلقة واحدة ولا دلالة على البينونة في الصور الثلث فيقع الرجعي ولا يخفى عليك ان قوله
انت واحدة ليس من باب الكناية بتفسير علماء البيان وانما هو من قبيل المحذوف لكنه كناية باعتبار
استتار المراد به **قوله** التقسيم الثالث للفظ باعتبار ظهور المعنى عنه وخفائه
ومراتب الظهور والخفاء فباعتبار الظهور ينحصر في اربعة اقسام الظاهر والنص والمفسر والمحكم
وظاهر كلامه مشعر بان المعتبر في الظاهر ظهور المراد منه سواء كان مسوقا له اولا وفي النص كونه مسوقا
للمراد سواء احتمل التخصيص والتاويل اولا وفي المفسر عدم احتمال التخصيص والتاويل سواء احتمل
النسخ اولا وفي المحكم عدم احتمال شيء من ذلك وهذا هو الموافق لكلام المتقدمين وقد مثلوا للظاهر بنحو يا ايها
الناس اتقوا ربكم ونحو الزانية والزاني فاجلدوا والسارق والسارقة لانه يكون كل منها قسما متباينا
بحسب المفهوم واعتبار الحيثية متداخلة بحسب الوجود الا ان المشهور بين المتاخرين انها اقسام متباينة
وانه يشترط في الظاهر عدم كونه مسوقا للمعنى الذي يجعل ظاهرا فيه وفي النص احتمال التخصيص والتاويل اي
احدهما والا فلا يكون شيء من الخاص نصا وفي المفسر احتمال النسخ وسيجيء في كلام المص ما يدل على هذا
قوله ثم ان زيادة الوضوح اي بصريح الوضوح دون الضمير العائد الى الظهور لان الوضوح فوق
الظهور ودلالة المذكور بعبارة القوم في النص والمفسر والمحكم دون الظاهر **قوله** بان سيق الكلام
له دال على ان زيادة الوضوح في النص هو بكونه مسوقا للمراد فان اطلاق اللفظ على معنى شيء وسوقه للمعـ

شيء او غير لازم للاول فاذا دلت القرينة على ان اللفظ مسوق له فهو نص فيه من نصصت الشيء رفعته
ونصصت الدابة استخرجت منها بالتكليف سيرا فوق سيرها المعتاد **قوله** حتى سد باب التأويل
اولت الشيء صرفته ورجعته وهو اعتبار دليل يصير المعنى به اغلب على الظن من المعنى الظاهر والتفسير
مبالغة وهو الكشف فيراد به كشف لا شبهة فيه وهو القطع بالمراد ولهذا يحرم التفسير بالرأي دون التأويل
لانه الظن بالمراد وحمل الكلام على غير الظاهر بلا جزم فيقبله الظاهر والنص لان الظاهر يحتمل غير المراد
احتمالا بعيدا والنص يحتمله احتمالا ابعد دون المفسر لانه لا يحتمل غير المراد اصلا **قوله** ثم ان ازداد اي
الوضوح حتى سد احتمال النسخ ايضا كما سد احتمال التخصيص والتأويل والمراد نسخ المعنى لان المحكم يحتمل
زمن الوحي نسخ اللفظ بان لا يتعلق به جواز الصلوة ولا حرمة القراءة على الجنب والحائض ليسمى محكما من
احكمت الشيء اتقنته وبناء محكم مأمون الانتقاض وقيل من احكمت فلانا منعته فالمحكم يمتنع من
التخصيص والتأويل وعن ان يرد عليه النسخ والتبديل واعتبر فخر الاسلام في المحكم زيادة القوة لا
زيادة الوضوح حيث قال ازداد قوة وهو المناسب للاحكام وعدم احتمال النسخ وايضا في المبالغ
المفسر من الوضوح بحيث لا يحتمل الغير اصلا فلا معنى لزيادة الوضوح عليه اصلا نعم يزداد قوة بواسطة تأكيد
وتأبيد يدفع عنه احتمال النسخ والانتقاض نعم انه يمكن وجه زيادة الوضوح في النص وهو ان يكون
بكونه مسوقا للمراد ولم يتبين في المفسر والمحكم لانه يكون بوجه مختلفة كما اذا كان الكلام في نفسه مما لا
يحتمل التأويل ولا النسخ او لحقه قول او فعل قاطع لاحتمال التأويل او اقترن به ما يمنع التخصيص او يفيد
الدوام والتأبيد **قوله** كقوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا مثال للظاهر والنص واشارة الى ان
الكلام الواحد بعينه يجوز ان يكون ظاهرا في معنى نصا في معنى آخر فانه ظاهر في حل البيع وحرمة الربوا لانه
مسوق للتفرقة بينهما ردا على الكفرة القائلين بتماثلهما ثم اورد مثالا آخر يكون الظاهر باعتبار
لفظ والنص باعتبار لفظ آخر وهو قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع
اي انكحوا الطيبات لكم معدودات بهذا العدد ثنتين ثنتين وثلثا ثلثا واربعا اربعا فان لفظ
انكحوا ظاهر في حل النكاح للقول الاول وللوجوب الا انه مسوق لاثبات العدد فيكون نصا فيه باعتبار
قوله مثنى وثلاث ورباع واستدل على كونه مسوقا لاثبات العدد بوجهين الاول ان حل النكاح
قد علم من غير هذه الآية كقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم فالحمل على قصد افادة جديدة اولى الا انه يتوقف
على كون هذه الآية متأخرة عن تلك الآية الثاني ان الامر اذا ورد بشيء مقيد بقيد ولم يكن ذلك الشيء واجبا
فهو لاثبات القيد كقوله عم بيعوا سواء بسواء وهذا يوافق ما قرره ائمة العربية من ان الكلام
المشتمل على قيد زائد على مجرد الاثبات والنفي فذكر القيد هو مناط الافادة ومتعلق الاثبات والنفي
ومرجع الصدق والكذب مع قيد الشيء بكونه غير واجب احترازا عن مثل قوله عم ادوا عن كل حر وعبد الحديث

قوله النظيران الاولان اوله لكل من المفسر والمحكم متباينين فالمثال الاول للمفسر هو قوله تعالى فسجد الملائكة
كلهم اجمعون فالمثال الاول للمحكم هو قوله تعالى والله بكل شيء عليم وللمص في التمثيل بهما نظر لانه ان شرط
في المحكم ان يكون عدم احتمال النسخ باعتبار لفظ دال على الدوام والتأبيد كما في قوله عم الجهاد ماض الى
يوم القيمة فليس في قوله تعالى والله بكل شيء عليم ما يدل عليه فلا يكون محكما وان شرط ان يكون ذلك
بحسب محل الكلام بان يكون المعنى في نفسه مما لا يحتمل التبديل او لم يشترط شيء من الامرين على التقديرين
بل اريد عدم احتمال النسخ باعتبار لفظ يدل عليه او باعتبار محل الكلام فقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم
اجمعون ايضا محكم لان اخبار الله تعالى لا يحتمل النسخ لتعاليه عن الكذب والغلط وبنى هذا الاعتراض
على تباين الاقسام الاربعة واشتراط احتمال النسخ في المفسر وقد يجاب بان المفسر هو قوله الملائكة
من غير نظر الى قوله فسجد والا فالاقسام الاربعة متحققة في هذه الآية فان الملائكة جمع ظاهر في العموم
وبقوله كلهم ازداد وضوحا فصار نصا وبقوله اجمعون انقطع احتمال التخصيص فصار مفسرا وبقوله
فسجد اخبار لا يحتمل النسخ فيكون محكما وفيه نظر لان نسخ المعنى لا يتصور الا في كلام دال على حكم
للقطع بانه لا معنى لنسخ معنى اللفظ المفرد فاذا اعتبر في المفسر احتمال النسخ فلا بد من ان يكون كلاما مفيدا
للحكم واعترض ايضا بان قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون لا يصلح مثالا للمفسر لانه قد استثنى ابليس
فيكون محتملا للتخصيص واجيب بان الاستثناء منقطع لان ابليس من الجن ورد بان الاصل
في الاستثناء الاتصال وعد ابليس من الملائكة على سبيل التغليب وهو باب واسع في العربية
ولهذا ابيتنا ولو سلم في قوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم بل الجواب ما مر ان الاستثناء ليس
بتخصيص فان قيل ان قوله تعالى قاتلوا المشركين كافة ايضا لا يحتمل النسخ لانقطاع الوحي فلا يكون
مفسرا قلنا المراد لا احتمال في زمن الوحي واما بعده فلا شيء من القرآن يحتمل النسخ ومثله يسمى محكما
لغيره **قوله** والكل اي الظاهر والنص والمفسر والمحكم
يوجب الحكم اي يثبته قطعا ويقينا وعند البعض حكم الظاهر والنص وجوب العمل واعتقاد حقيقة المراد
لا ثبوت الحكم قطعا ويقينا لان الاحتمال وان كان بعيدا قاطع لليقين ورد بانه لا عبرة باحتمال
لم ينشأ عن الدليل والحق ان كلا منهما قد يفيد القطع وهو الاصل وقد يفيد الظن وهو ما اذا كان
احتمال غير المراد مما يعضده دليل **قوله** الا انه يظهر التفاوت عند التعارض فيقدم النص على الظاهر
والمفسر عليهما والمحكم على الكل لان العمل بالاوضح والاقوى اولى واحرى ولان فيه جمعا بين الدليلين
بحمل الظاهر مثلا على احتماله الآخر الموافق للنص مثاله قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم ظاهر في حل ما فوق
الاربع من غير المحرمات وقوله تعالى مثنى وثلاث ورباع نص في وجوب الاقتصار على الاربع فيعمل به وقوله عم
المستحاضة تتوضأ لكل صلوة نص في مدلوله يحتمل التأويل بحمل اللام على انها للتوقيت وقوله عم المستحاضة

تستوضحا ولو فت كل صلوة نشتر فنعيل به قوله ولذا خفي اي المراد من اللفظ فخفاؤه اما لنفس اللفظ او لعارض اكثر
يسمى خفيا والاول اما ان يدرك المراد بالعقل اولا الاول يسمى مشكلا والثاني اما ان يدرك المراد بالنقل او لا
يدرك اصلا الاول يسمى مجملا والثاني متشابها فهذه الاقسام متباينة بلا خلاف والمشكل ماخوذ من اشكل
على كذا اذا دخل في اشكاله وامثاله بحيث لا يعرف الا بدليل يتميز به والمجمل من اجمل الحساب رده الى
الجملة واجمل الامر ابهم فان قيل ينبغي ان يكون الخفي ما خفي المراد منه بنفس صيغة اللفظ لانه
مقابلة الظاهر وهو ما ظهر المراد بنفس اللفظ قلنا الخفاء بنفس اللفظ فوق الخفاء بعارض فلو كان الخفي ما يكون
خفاؤه بنفس اللفظ لم يكن في اول مراتب الخفاء فلم يكن مقابلا للظاهر قوله الا لكان الخفاء اي
خفاء اللفظ فيما خفي فيه لمزية له على ما هو ظاهر فيه في المعنى الذي تعلق به الحكم يثبت في حقه الحكم كالطرار
فانه سارق كامل يأخذ مع حضور المالك وتيقظه فله مزية على السارق في الجناية في معنى السرقة وهو الاخذ
على سبيل الخفية فيقطع وان كان لنقصان في ذلك لا يثبت كالنباش فانه ناقص في معنى السرقة لعدم المحافظة
بالموتى فلا يقطع قوله وهذا اي في باطن الفم بالظاهر في الغسل حتى يجب غسله وبالباطن في الوضوء
حتى لا يجب اولى من العكس لان التطهير وهو المذكور في الجنابة يدل على التكلف والمبالغة في التطهير ففي ذلك
في غسل باطن الفم دون تركه ولان الطهارة في الصغرى اكثر وقوعا من الكبرى فهي بالتخفيف اليق وترك
المبالغة فيها ارفق واما داخل العين فايصال الماء اليه يورث العمى فالحق بالباطن في الطهارتين
دفعا للحرج فان قيل معنى التطهير معلوم لغة وشرعا الا انه يشتبه في حق داخل الفم والانف
كاية السرقة في الطرار والنباش فيكون من قبيل الخفي لا المشكل قلت لا نم انه معلوم شرعا قبل الطلب
والتأمل كيف والاختلاف فيه باق بعد وتحقيقه ان معنى التطهير غسل جميع ظاهر البدن الا ان فيه
غموضا لا يعلم قبل الطلب والتأمل ان جميع ظاهر البدن هو البشرة والشعر مع داخل الفم والانف
او بدونه قوله او لاستعارة عطف على قوله لغموض في المعنى كقوله تع قوارير كانت قواريرا
قوارير من فضة اي تكونت من فضة وهي مع بياض الفضة وحسنها في صفاء القوارير وشفيفها
فاستعار القوارير لما يشبهها في الصفاء والشفيف استعارة الاسد للشجاع ثم جعلها من الفضة
مع ان القوارير لا تكون الا من الزجاج فجاءت استعارة غريبة بديعة قوله والمجمل وهو ما خفي
المراد منه لنفس اللفظ خفاء لا يدرك الا ببيان من المجمل سواء كان ذلك لتزاحم المعاني المتساوية الاقدام
كالمشترك او لغرابة اللفظ كالهلوع او لانتقاله من معناه الظاهر الى ما هو غير معلوم كالصلوة
والزكوة والربوا قوله والمتشابه وهو ما خفي بنفس اللفظ ولا يرجى دركه اصلا كالمقطعات
في اوايل السور مثل الم سميت بذلك لانها اسماء الحروف يجب ان ينقطع في التكلم كل منها عن الآخر
على هيئته وتسميتها بالحروف المقطعات مجاز لان مدلولاتها حروف ولان الحرف تطلق على الكلمة

بالرؤية في الغايب الكشاف نسبته الى ذاته المخصوصة كنسبة الانكشاف المسمى بالابصار الى سائر المبصرات والانكشاف
قوله كاليد والوجه ونحوهما مثل العين والقدم والسمع والبصر والمجيء وجواز الرؤية بالعين وامثال
ذلك مما دل النص على ثبوته لله تع مع القطع بامتناع معانيها الظاهرة الموافقة لما في الشاهد على الله تع
لتنزهه عن الجسمية والجهة والمكان فهذا الكل من قبيل المتشابه نعتقد حقيقته ولا ندرك كيفيته وبعضهم جعل
المقطعات اسماء للسور والوجه مجازا عن الرضا واليد عن القدرة او جعل الكلام المذكور فيه اليد والوجه
ونحوهما تمثيلا لا يعتبر في مفرداته تشبيه فلا يكون من قبيل المتشابه وربما استدل على ثبوت الامور المذكورة
لله تع بانها صفات كمال في الشاهد والله تع موصوف بصفات الكمال فيجب ان يكون موصوفا بها الا انا
قاطعون بامتناع الجارحة والجهة في حقه تع فيكون الكيفية مجهولة لا يرجى دركها والجواب انه ما كمال
في المخلوق ربما يكون نقصانا في الخالق وقد يقال ان التستر عمن هو اهل للرؤية والكرامة يكون من عيب
ونقصان في المتستر والله منزه عن ذلك فيجب ان يكون مرئيا فيجاب بانه يجوز ان يكون لامتناع الرؤية
او لغاية العظمة كما قيل ولا ستر الا هيبة وجلال والحق انه ثبت بالدليل القاطع ثبوت هذه الامور
فيكون حقا الا انه لا يرجى درك الكيفية فيكون من المتشابه لا يقال الرؤية لا يحتاج الى الجهة والمسافة
بدليل ان الله تع يرانا فلا يكون من المتشابه لانا نقول الكلام في الرؤية بالعين وتحقيق هذه المسئلة
في علم الكلام قوله وحكم الخفي الطلب اي الفكر القليل لنيل المراد والاطلاع على ان خفاءه لمزية او نقصان
وحكم المشكل التأمل اي التكلف والاجتهاد ليتميز المعنى عن اشكاله اذ الخفاء في المشكل اكثر وحكم المجمل
الاستفسار وطلب البيان من المجمل فبيانه قد يكون شافيا يصير به المجمل مفسرا كبيان الصلوة والزكوة وقد
لا يكون كبيان الربوا بالحديث الوارد في الاشياء الستة ولهذا قال عمر رض خرج النبي عم من الدنيا ولم يبين لنا
ابواب الربوا فيحتاج الى الطلب لضبط الاوصاف الصالحة للعلية ثم تأمل لتعيين البعض وزيادة صلوح لذلك
وحكم المتشابه التوقف من طلب المراد مع اعتقاد حقيته بناء على قراءة الوقف على الا الله الدالة على ان تأويل
المتشابه لا يعلمه الا الله ورجحها بوجهين على قراءة الوقف على الراسخون في العلم الدالة على انهم ايضا يعلمون
تأويل المتشابه الاول ان اليق بالنظم لانه لما ذكر من القرآن متشابها جعل الناظرين فيه فريقين الزائغين
عن الطريق والراسخين في العلم اي الثابتين المستقيمين الذين لا يتهيأ استزلالهم وتشكيكهم فجعل
اتباع المتشابه حظ الزائغين كقوله تع فاما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة
وابتغاء تأويله وجعل اعتقاد الحقية مع العجز عن الادراك حظ الراسخين بقوله تع والراسخون في العلم
يقولون آمنا به اي نصدق بحقيته وسواء علمناه او لم نعلم كل من عند الله وفي نظير لما لا يخفى على الراسخ
في العربية انه لو قصد ذلك لكان الاليق بالنظم ان يقال واما الراسخون في العلم الخ انه على ذلك
المذهب اي مذهب القائلين بان الراسخين يعلمون تأويل المتشابه عطفا للراسخين على الله وتركا للوقف
على الا الله فيكون يقولون كلاما مبتدأ موضحا لحال الراسخين بحذف المبتدأ اي هم يقولون وحذف

خلاف الاصل وبهذا صرح جار الله في الكشاف والمفصل بتقدير المبتدأ اي جميع ما هو من هذا القبيل وفيه نظر لان الجملة الفعلية صالحة للابتداء من غير احتياج الى اعتبار حذف المبتدأ وايضا يحتمل ان يكون يقولون حالا من المعطوف فقط اعني الراسخين لعدم الالتباس قوله فكما ابتلى لما ذهب بعضهم الى ان الراسخين يعلمون تأويل المتشابه لان الخطاب بما لا يفهم وان جاز عقلا فهو بعيد جدا وتخصيص الحال اعني يقولون بالمعطوف يلزم نفي الاشتراك بين المعطوف والمعطوف عليه اهون من الخطاب بما لا يفيد اصلا ولا تناقض في حصر الحكم على المعطوف عليه والمعطوف بمعنى الانفراد عما بذلك دون غيرهما مثل ما جاء في الا زيد وعمرو اي لا بكر وخالد اشار الى الجواب ان فائدة الخطاب بالمتشابه هو الابتلاء فان الراسخ في العلم لا يمكن ابتلاؤه بالامر لطلب العلم كمن لم يحرب من الجهل لان العلم غاية متمناه وكيف يبتلي به وانما قال حزب من الجهل لانه لا تكليف للجاهل الذي لا يعلم شيئا فللراسخ في العلم اعظم النوعين بلوى لان البلوى في ترك المحبوب اكثر من البلوى في تحصيل غير المراد واعمهما جدوى اي نفعا لانه اشق فثوابه اكثر فان قيل ما من آية الا وقد تكلم العلماء فيها وبلهها من غير نكير من احد وهذا كالاجماع على عدم وجوب التوقف في المتشابه اجيب بان التوقف مذهب السلف الا انه لما ظهر اهل البدع وتمسكوا بالمتشابه في آرائهم الباطلة اضطر الخلف الى التكلم في المتشابه ابطالا لاقاويلهم وبيانا لفساد تأويلهم وفيه نظر لان ذلك كان في القرن الاول والثاني يتكلمون تاويل المتشابهات من الصحابة والتابعين وعن ابن عباس انه كان يقول الراسخون في العلم يعلمون تأويل المتشابه وانا ممن يعلم تأويل وقد يقال ان التوقف انما هو على طلب العلم حقيقة لا ظاهرا والائمة انما تكلموا في تأويل ظاهرا لا حقيقة وبهذا يمكن ان يرفع نزاع الفريقين والحق ان هذا لا يختص بالمتشابه بل اكثر القرآن من هذا القبيل لانه لا تنقضي عجائبه ولا تنتهي غرائبه فاني للبشر الغوص على لآليه والاحاطة بكنه ما فيه ومن ههنا قيل هو بحر بحيث لا يمضي ايضا قوله مسئلة ترجمة هذا البحث بالمسئلة ليست كما ينبغي والاسئلة اعتراض على ما ذكر من ان اللفظ يفيد القطع وجواب عنه الاعتراض ان الدليل اللفظي مبني على امور ظنية والمبني على الظني لا يفيد اليقين اما الثاني فظ واما الاول فلتوقفه على امور وجودية كنقل اللغة لمعرفة معاني المفردات والنحو لمعرفة معاني هيئات التراكيب والصرف لمعرفة معاني هيئات المفردات وعلى امور عدمية كعدم الاشتراك والمجاز ونحوهما اذ لا دلالة على تعيين المقصود مع احتمال شيء من ذلك والامور المذكورة كلها ظنيات اما الوجوديات فلتوقف قطعيتها على عصمة الرواة ان نقلت بطريق الآحاد والا فعلى التواتر وكلاهما منتف واما العدميات فلان مبناها على الاستقراء وهو انما يفيد الظن دون القطع ولا يخفى انه لا معنى لابتناء عدم المجاز وعدم المعارض العقلي على الاستقراء وتقرير الجواب ان اريد ان بعض الدليل اللفظية غير قطعية فلا نزاع وان اريد انه لا شيء منها بقطعي فالدليل المذكور لا يفيده لانا لا نسلم ان الامور المذكورة ظنية في كل دليل لفظي قوله في الوجوديات لعدم العصمة وعدم التواتر قلنا لا نسلم عدم التواتر في الكل فان منها ما هو متواتر لغة كمعنى الارض والسماء ونحو القاعدة رفع الفاعل

وجر المفعول ونصب المفعول الا ان قال ان مثل ضرب فعل ماض فيجوز ان يؤلف منها دليل لفظي وقوله في العدميات لانها مبنية على الاستقراء قلنا ممنوع بل مبناها على ان الاشتراك والمجاز وغيرهما من الامور التي يتوقف الدليل على عدمها كلها خلاف الاصل والعاقل لا يستعمل الكلام في خلاف الاصل الا عند قرينة تدل عليه فاللفظ عند عدم قرينة خلاف الاصل يدل على معناه قطعا ولو سلم عدم قطعيته ودلالته عليه عند عدم قرينة خلاف الاصل فيجوز ان ينضم اليه قرينة قطعية الدلالة على ان الاصل هو المراد بروح يعلم قطعا ان الاصل هو المراد وح يعلم قطعا ان الاصل هو المراد والا لزم بطلان فائدة التخاطب اذ لا فائدة له الا العلم بمعاني الخطابات ولوازمها وبطلان كون المتواتر قطعيا لانه خبر انضم اليه قرينة دالة على تحقق معناه قطعا وهي بلوغ رواته حدا يمتنع تواطؤهم على الكذب فاذا لم يكن مثل هذا الكلام قطعي الدلالة على ان معناه هو المراد لم يكن المتواتر قطعيا قوله في قوله وردوا في مثاله هذا على تقدير ثبوته يصلح مثالا للحصر والتقديم لا للتقديم في قطعية المراد وتوسيط هذا الكلام بين التقديم والتاخير ليس على ما ينبغي لانهما معا شرط واحد فلا يتصور افتراقهما قوله كيلا يكون من قبيل اكلوني البراغيث فان قيل هو باعتبار التقديم لا يخرج من هذا القبيل لان اكلوني البراغيث ايضا يحتمل التقديم على ان شبه البراغيث في شدة نكايتها بالعقلاء فيستعمل الواو وضمير جمع لها قلنا المراد بقبيل اكلوني البراغيث اللغة الضعيفة التي تؤتى فيها بالواو ودلالة على ان الفاعل جمع سواء كان الفاعل من العقلاء او شبيها بهم او لم يكن كذلك في الآية باعتبار التقديم والتاخير يخرج من هذا القبيل قوله والمعارض اشترط عدم المعارض العقلي لان النقل يقبل التاويل بخلاف العقل ولانه فرع العقل لاحتياجه اليه من غير عكس فلا يجوز تكذيب الاصل لتصديق الفرع المتوقف صدقه على صدق الاصل قوله ومن ادعى اورد بطريق المعارضة دليلا على بطلان قول من زعم ان لا شيء من التركيبات اي الدلالة اللفظية يفيد للقطع بدليله تقريره ان القول بذلك انكار للقطع بالاحكام الثابتة بالتواتر كوجود بغداد مثلا لانه انما يثبت بالتركيب الخبري وانكار ذلك ان كان مقرونا بمغلطة ودليل مزخرف فهو سفسطة وهي في الاصل الحكمة المموهة استعملت في اقامة الادلة على نفي ما علم تحققه بالضرورة والا فهو عناد اي انكار للضروري وكلاهما باطل وفيه نظر لانا لا نسلم انه انكار للمتواتر الا ان كون كل خبر ظنيا لا ينافي افادة المجموع القطع بواسطة انضمام دليل عقلي اليه وهو جزم العقل بامتناع اجتماعهم على الكذب قوله كالحكم اي كالعلم الحاصل من الحكم فانه قد انضمت اليه قرائن قطعية الدلالة على عدم ارادة خلاف الاصل قوله التقسيم الرابع في كيفية دلالة اللفظ على المعنى وقد حصروها في عبارة النص واشارته ودلالته واقتضائه ووجه ضبط على ما ذكره القوم ان الحكم المستفاد من النظم اما ان يكون ثابتا بنفس النظم او لا والاول ان كان النظم مسوقا له فهو العبارة والا فالاشارة والثاني ان كان الحكم مفهوما منه لغة فهي الدلالة او شرعا فهو الاقتضاء والا فهو التمسكات الفاسدة وعلى ما ذكره المصنف ان المعنى الذي يدل عليه النظم اما ان يكون عين المعنى الموضوع له او جزءه او لازمه المتأخر او لا يكون كذلك والاول اما ان يكون سوق الكلام

لنسبة دلالته عليه عبارة اولا فاشارة والثاني ان كان المعنى لازما متقدما للموضوع له فالدلالة اقتضاء والا فان
كان بحيث يفهم ذلك المعنى عليه يفهم كل من يعرف اللغة اي وضع ذلك اللفظ لمعناه ان الحكم في المنطوق لاجله فدلالة
نص والا فلا دلالة اصلا والتمسك بمثله فاسد والاقسام المذكورة صفة الدلالة وتحصل باعتبارها تقسيم
النظم لانه اما ان يدل بطريق العبارة او الاشارة او الاقتضاء او الدلالة ولما ذكر المص تغيير الدلالة
على ما ذكره مفهوم من كلام القوم ومأخوذ من امثلتهم وكان في كلام القوم ان الثابت بالعبارة والاشارة ثابت
بنفس النظم لزمه بيان ان كلا من الموضوع له وجزءه ولازمه المتأخر ثابت بالنظم فبين ذلك بما ذكره القوم في قوله تعالى
للفقراء المهاجرين الآية وقوله تعالى وعلى المولود له رزقهن ولما كان يقتضي كلامه ان كلا من الثابت بالعبارة و
والاشارة ثلثة اقسام نفس الموضوع له وجزؤه ولازمه المتأخر اورد امثلة اخرى تتميما للمقصود وتوضيحا له
فلزمكم بعض الامثلة ضرورة ان الاشارة يستلزم العبارة وان ثبوت الشيء يستلزم ثبوت اجزائه ولوازمه ثم ههنا
ابحاث الاول ان كلام المص مشعر بان معنى المسوق ههنا ما ذكر في النص المقابل للظاهر حتى ان غير المسوق له
جاز ان يكون نفس الموضوع له كما صرح به في قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا انه عبارة في اللازم المتأخر
وهو التفرقة بين البيع والربوا اشارة الى الموضوع له وهو حل البيع وحرمة الربوا والى اجزائه كحل بيع الحيوان
مثلا وحرمة بيع النقدين متفاضلا والى لوازمه كانتقال الملك ووجوب التسليم في البيع وحرمة الانتفاع
ووجوب رد الزايد في الربوا وفي كلام بعض الاصوليين ان معنى المسوق له ههنا ما يكون مقصودا في الجملة
سواء كان مقصودا اصليا كالعدد في آية النكاح او غير اصلي بان يقصد باللفظ افادة هذا المعنى لكن لغرض
اتمام معنى آخر كاباحة النكاح فيها حتى لو انفرد عن القرينة صار مقصودا اصليا فيجعل غير المسوق له ما يكون
من لوازم المعنى كانعقاد بيع الكلب من قوله عم ان من السحت ثمن الكلب صرح بذلك ابو اليسر حيث
جعل حل البيع وحرمة الربوا والتفرقة بينهما كلها ثابتة بعبارة النص من قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا
الثاني ان الثابت بدلالة النص اذا لم يكن عين الموضوع له وجزءه ولازمه فدلالة النظم عليه وثبوته به
ممنوعة للقطع بانحصار دلالة اللفظ التي للوضع مدخل فيها في الثلث ولا خفاء في ان دلالة اللفظ على الثابت
بدلالة النص من هذا القبيل ولهذا اشترط فهمه العلم بالوضع الثالث ان الثابت بدلالة النص كثيرا ما
يكون مبنيا على علة في معنى النظم لا يفهم كثير من الماهرين في اللغة ان الحكم في المنطوق لاجلها كوجوب الكفارة بالاكل
والشرب في الصوم والحد في اللواطة وغير ذلك مما لا يحصى فاشتراط فهم كل واحد ممن يعرف اللغة ان الحكم
لاجلها مما لا يصح اصلا الرابع ان الجزم بان الدلالة اللفظية انما اعتبرت بالنسبة الى كل من هو عالم بالوضع
حتى لو لم يفهم البعض لم يتحقق الدلالة فاسد لان الثابت باشارة النص قد يكون غامضا بحيث لا يفهمه
كثير من الاذكياء العالمين بالوضع كانفراد الاب بالانفاق واستغناء اجر الرضاع عن التقدير ونحو ذلك
ولهذا اخفي اقل مدة الحمل على كثير من الصحابة مع سماعهم النص وعلمهم بالوضع وتحقيق ذلك ان المعتبر في دلالة

الالزام عند علماء الاصول والبيان مطلق اللزوم عقليا كان او غيره بينا او غير بين ولهذا جرى
فيها الوضوح والخفاء ومعنى الدلالة عندهم فهم المعنى من اللفظ اذا اطلق بالنسبة الى العالم بالوضع وعند
المنطقيين متى اطلق فلهذا اشترطوا اللزوم البين بالنسبة الى الكل قوله وانما جعلوا كذلك اي انما
جعلوا اللازم المتأخر ثابتا بنفس النظم عبارة او اشارة واللازم المتقدم غير ثابت بنفس النظم بل بطريق
الاقتضاء لان نسبة الملزوم الى اللازم المتأخر نسبة العلة الى المعلول ونسبته الى اللازم المتقدم نسبة
المعلول الى العلة نظرا الى انه يجب ان يثبت اولا فيصح الكلام فيثبت الملزوم ودلالة العلة على المعلول مطردة
بمعنى ان كل علة تدل على معلولها كالشمس على الضوء والنار على الدخان بخلاف العكس اذ المعلول انما يدل على علته
بشرط مساواته لها كالدخان على النار بخلاف ما اذا كان اعم كالضوء فانه لا يدل على الشمس لجواز ان يكون
حصوله بالنار او القمر والمطرد لكليته اقوى من غير المطرد فاعتبر وجعل نفس النظم الدال على الملزوم دالا على
اللازم المتأخر ولم يعتبر غير المطرد فلم يجعل نفس النظم الدال على الملزوم دالا على اللازم المتقدم وايضا
مثبت العلة مثبت للمعلول لكونه تبعا ومثبت المعلول ليس مثبتا للعلة لكونها اصلا بل لا بد من مثبت المعلول قد
يكون نفس العلة واذا كان كذلك فيحسن ان يقال المعلول كاللازم المتأخر ثابت بعبارة النص المثبت للعلة كالملزوم
ولا يحسن ان يقال العلة كاللازم المتقدم ثابتة بعبارة النص المثبت للمعلول كالملزوم قوله للفقراء المهاجرين
بدل من قوله لذي القربى وما عطف عليه في قوله تعالى ما افاء الله على رسوله من اهل القرى الآية وقيل
هو عطف عليه بترك العاطف وحقيقة الفقر لعدم الملك لا لمجرد الاحتياج وبعد اليد عن المال ولهذا
لا يسمى ابن السبيل فقيرا فاطلاق الفقراء عليهم مع كونهم ذوي ديار واموال بمكة اشارة الى زوال ملكهم
عما خلفوا في دار الحرب وان الكفار يملكون بالاستيلاء بشرط الاحراز فان قيل هو استعارة شبهوا
بالفقراء لاحتياجهم وانقطاع اطماعهم عن اموالهم بالكلية بقرينة ان الله لم يجعل للكافرين على المؤمنين
سبيلا والمراد السبيل الشرعي لا الحسي وبقرينة اضافة الديار والاموال اليهم وهي تفيد الملك احيانا
الاصل الحقيقة ومعنى الآية نفي السبيل عن نفس المؤمنين حتى لا يملكونهم بالاستيلاء لا عن اموالهم واضافة
الديار والاموال اليهم مجاز باعتبار ما كان لان في حملها على الحقيقة وحمل الفقراء على المجاز مصيرا الى الخلف
قبل تعذر الاصل وههنا بحث وهو ان المعتبر في الحقيقة والمجاز كون المعنى المراد من افراد الموضوع له وعدم
ذلك حال اعتبار الحكم من الثبوت والانتفاء لا حالة التكلم للقطع بان قولنا قتل زيد في السنة الماضية
قتيلا مجاز باعتبار ما يؤول وقولنا خلف هذا الرجل ابوه طفلا حقيقة مع ان القتيل في حال
التكلم بهذا الكلام قتيل حقيقة والرجل ليس بطفل ثم المعتبر هو الحكم الذي جعل ذلك اللفظ من متعلقاته
للقطع بان قولنا اكرم الرجل الذي خلفه ابوه طفلا حقيقة وقوله عم من قتل قتيلا فله سلبه مجاز مع ان
الرجل حال اكرامه ليس بطفل والقتيل حال استحقاق القاتل سلبه مقتول فعلى هذا اضافة الديار والاموال اليهم ايضا

حقيقة لانها كانت ملكا لهم حال اخراجهم وان لم يكن حال استحقاقهم السهم من الغنيمة فان قلت الثابت بالاشارة
ههنا من اي قسم من الاقسام الثلثة قلت جعل المص من قبيل جزء الموضوع له لان عدم ملك ما خلفوا في دار الحرب
من معنى الفقر وعدم ملك شيء بما هو فيه نظر لان الثابت بالاشارة هو زوال ملكهم عما خلفوا ولا نم انه جزء العدم ملكهم
شيئا بل لازم متقدم لا يجب ان يزول ملكهم اولا ثم يتحقق الفقر وعدم ملك شيء ما فظهر ان الثابت بالاشارة
لا يجب ان يكون لازما متاخرا قوله فان اراد اي بالوالدات استيجار الوالدة المطلقة لرضاع الولد يكون استغناء
اجرتها عن التقدير ثابتا بالاشارة لان مثل قوله بالمعروف مما يقال في مجهول القدر والصفة فان اراد استيجار غير الوالدة
فثبوت استغناء اجرتها عن التقدير يكون بدلالة النص لان جواز الاستغناء عن التقدير مبني على ان الجهالة لا تفضي
الى المنازعة لانهم لا يمنعون في العادة قدر الكفاية من الطعام لان نفعه يعود اليهم ولان الكسوة لان الولد
حجر بالاشارة النص كما ليس بثابت بنفس النظم لان الضمير في رزقهن وكسوتهن عايد الى الوالدات قوله لان
الاطعام جعل الغير طاعما اي آكلا لان حقيقة طعمت الطعام اكلته والهمزة للتعدية الى المفعول الثاني جعلته
آكلا واما نحو اطعمتك هذا الطعام فانما كان هبة وتمليكا بقرينة الحال الا انه لم يجعله طاعما قالوا والضابط
انه اذا ذكر المفعول الثاني فهو للتمليك والا فللاباحة هذا والمذكور في كتب اللغة ان الاطعام اعطاء الطعام
وسواء عم من ان يكون تمليكا او اباحة ولا يخفى ان حقيقة جعل الغير طاعما اي آكلا ليس في وسع العبد قوله
والحق به اي بالاطعام التمليك يعني كان ينبغي ان لا يجوز التمليك لانه ليس باطعام الا انه الحق بالاطعام
بطريق دلالة النص لان المقصود قضاء حوائج المساكين وهي كثيرة وحقيقة الاطعام لا يكفي الا قضاء حاجة
الاكل فاقيم التمليك مقامها او مقام حوائج المساكين كلها يعني مقام قضائها لانه اذا اجاز دفع بعض الحوائج
فدفع كلها بطريق الاولى فاذا كان جواز التمليك ثابتا بالدلالة لا بنفس النظم لا يلزم في الاطعام الجمع بين
الحقيقة وهي الاباحة والمجاز وهو التمليك قوله فوجب ان يصير العين كفارة فان قلت الكفارة لا تكون عينا
لانها عبادة وفي الحقيقة اسم للفعلة التي تكفر الخطيئة فلا بد من تقدير الفعل اي اعطاء الكسوة سواء كان بطريق
الاعارة او التمليك قلت نعم الا ان الله جعل الكفارة بحسب الظاهر نفس الثوب فوجب التقدير على وجه يصير هو كفارة
في الجملة وذلك في تمليكه دون اعارته اذ بالاعارة يصير الكفارة منافع الثوب لا عينه فان قلت المذكور في كفارة
الاطعام ايضا هو العين لان قوله من اوسط ما تطعمون بدل من اطعام والبدل هو المقصود بالنسبة
ولذا جعل صاحب الكشاف او كسوتهم عطفا على محل من اوسط لا على اطعام فيلزم ان يشترط في الطعام ايضا
التمليك قلت يحتمل صفة المحذوف اي طعاما من اوسط على انه مفعول ثان للاطعام او نصب بتقدير اعني ولا ترجيح مع الاحتمال
فان قلت البدل راجح بكونه مقصودا بالنسبة ومستغنيا عن التقدير ومشتملا على زيادة البيان والتقدير مؤديا الى كون
المعطوف عليه اسم عين كالمعطوف قلت معارض بانه اذا جعل بدلا تكثر مخالفة الاصل اعني جعل الكفارة عينا لا معنى وبعد
عطف تحرير رقبة من عطف المعنى على العين ويفتقر ايضا الى التقدير اي طعاما من اوسط ما تطعمون في نفع لفظ اطعام عن مقتضى بالنسبة

في القطع بان بيان المصرف اعني عشرة مساكين اتم واولى بالقصد من بيان كون المطعوم من اوسط ما تطعمون اهليكم ادرجا
فهم ذلك من الاطلاق بقرينة العرف فجعل ما هو غاية المقصود غير مقصود وما هو دونه مقصودا خروج عن القانون ولهذا
يجعل ضمير كسوتهم عائدا الى عشرة مساكين لا الى اهليكم وابقاء العطف على وجهه الا ان ينبغي ان يكون كسوتهم
في موقع البدل من اطعام ولا خفاء في ان غلط الاشتباه لا يقع في فصيح الكلام او لا يحصل الملابسة المصحح لبدل
الاشتمال بمجرد اضافتهما الى شيء واحد كما لو قلنا اعجبني ثوب زيد كتابه ومررت بفرسه حماره قوله على ان الايام
جواب عما يقال او المذكور في كثير من كتب التفسير واللغة ان الكسوة مصدر بمعنى الالباس لا اسم للثوب فهو من امثلة
الاشارة قوله ثم اتموا الصيام الى الليل قالوا فيه اشارة الى جواز النية بالنهار لان كلمة ثم للتراخي فاذا ابتدى
الصوم بعد تبين الفجر جعلت النية بعد مضي جزء النهار لان الاصل اقتران النية بالعبادة فكان موجب ذلك
وجوب النية بالنهار الا انه جاز بالليل اجماعا بالسنة وصار افضل لما فيه من المسارعة والاخذ بالاحتياط
قال الشيخ ابو المعين ان ابا جعفر الخباز السمرقندي هو الذي استدل بالآية على الوجه المذكور لكن للخصم ان
يقول المراد ثم اتموا الصيام بعد الانفجار وهو اسم للركن لا للشرط وايضا ينبغي ان يوجد الامساك الذي
هو الصوم الشرعي عقيب آخر جزء من الليل متصلا بالفجر انما هو ممتثلا ولن يكون الامساك صوما شرعيا بدون
النية فلا بد منها في اول جزء من اجزاء النهار حقيقة بان تتصل به او حكما بان تحصل في الليل وتجعل باقية الى
الآن قوله وسمي فحوى الخطاب اي معناه يقال فهمت ذلك في فحوى كلامه اي فيما تنسمت من مراده بما
تكلم وقد يسمى لحن الخطاب ومفهوم الموافقة لان مدلول اللفظ في حكم المسكوت موافق لمدلوله في حكم المنطوق
اثباتا ونفيا ويقابله مفهوم المخالفة قوله وكالكفارة نبه بالمثالين على ان الثابت بدلالة النص قد يكون
ضروريا كحرمة الضرب من حرمة التافيف وقد يكون نظريا كوجوب الكفارة بالوقاع على المراة الا انه يرد عليه ان
الشافعي مع علو طبقته في اللغة لم يفهم ان الكفارة لاجل الجناية على الصوم بل فهم انها لاجل افساد الصوم بالجماع
التام ولهذا لم يجعلها واجبة على المراة لان صومها يفسد بمجرد دخول شيء من الحشفة في جوفها فهو لا يسلم ان
الكفارة هو الجناية الكاملة المشتركة بينهما بل الجناية بالوقاع التام وهي تختص بالرجل ولهذا اسكت النبي عن وجوبها
على المراة في حديث الاعرابي قوله فان قيل الايسار في جانبه بل في جانبها لاتحاد كفارتهما بخلاف حديث العسيف
فان الحد في جانبه كان الجلد وفي جانبها الرجم اجيب بانه مبني على تحقق السبب التام في جانبها وهو ممنوع قوله بل اولى
اي ثبوت الكفارة بالجناية على الصوم بالاكل والشرب اولى من ثبوتها بالجناية عليه بالجماع لانهما تحوج الى الزاجر من
الجماع لقلة الصبر عنهما وكثرة الرغبة فيهما لا سيما بالنهار لالف النفس بهما وفرط الحاجة اليهما وفي هذا تحقيق ان
وجوب الكفارة ثابت بدلالة النص لا بالقياس حتى يرد عليه ان القياس لا يثبت الحدود فان قيل هذا معارض
بوجوه الاول ان الجناية بالوقاع لتعلقه بالادمي اشد من الجناية بالاكل لتعلقه بالمال الثاني الجماع محظور
الصوم والاكل نقيضه والجناية على العبادة بالمحظور فوق الجناية عليها بالنقيض لان الاول يرد على العبادة

لتعانيها عند ورود المحظور عليها العدم المضادة وانما يبطل بعد الورود بخلاف الثانية فان العبادة تنعدم قبل ورود
التعيض لامتناع الاجتماع الثالث ان الوقاع يوجب صوم عند كون المرأة صائمة ولهذا قال الاعرابي
هلكت واهلكت الرابع ان تنامي غلبة الجوع يبيح الافطار فوجود بعضها يورث شبهة الاباحة بخلاف تنامي غلبة
الشهوة اجيب عن الاول بان السبب هو افساد الصوم لا اتلاف منافع البضع حتى لو زنى عامدا تجب الكفارة لوجود
الافساد ولو زنى ناسيا لا تجب لعدم الافساد وكذا تجب في الاكل لهذا الافساد لا لاتلاف الطعام حتى لو اكل طعاما
عامدا تجب ولو اكل طعام غيره ناسيا لا تجب وعن الثاني ان الصوم هو الامساك عن شهوتي البطن والفرج فالوقاع
ايضا نقيضه وعن الثالث ان فساد صومها بفعلها ووجوب الكفارة على الرجل انما هو بافساد صومه حتى لو واقع
غير الصائمة تجب الكفارة وعن الرابع ان المبيح هو خوف التلف لا تنامي الجوع كيف والصوم انما شرع لكي الجوع ثم تنامي
الجوع شرط خوف التلف ولكن لا عبرة ببعض العلة فكيف ببعض الشرط مع عدم العلة قوله فان المعنى الذي يفهم
فيه اي في ذلك النص الوارد في الزنا ان وجوب الحد بسبب موجود في اللواطة حتى كان تبدل الاسم بينهما مثل الاعتبار
تبدل المحل كالسارق والطرار ونحوهما فوجوب الحد في اللواطة يكون بالدلالة لا بالقياس وللخصم ان يمنع
فهم كل من يعرف اللغة ان ذلك المعنى هو سبب لوجوب الحد كيف وقد خفي على كثير من المجتهدين العارفين اللغة قوله
لكنا نقول حاصل الجواب انا لا نسلم ان الموجب للحد هو مجرد قضاء الشهوة بسفح الماء في محل محرم مشتهى بل سفح
هلاك البشر وافساد الفراش واشتباه النسب قوله ولان ولد الزنى هالك حكما لانه لا يجب تربيته
على الزاني لعدم ثبوت النسب ولا على المرأة لعجزها عن الكسب والانفاق عليه فيهلك ولهذا لا يجوز الاقدام
على الزنى بالاكراه ولو بالقتل كما لا يجوز الاقدام على القتل به فان قيل الحد واجب بزنى الخصي والزنى بالعجوز
والعقيم التي لا نوع لهما مع انه لا يتحقق هلاك البشر وافساد الفراش قلنا المراد تحقق ذلك في جنس الزنى قوله
والشهوة في اي في الزنى من الطرفين لميلان طبعهما اليه بخلاف اللواطة فان الشهوة فيها من جانب الفاعل فقط والمفعول
يمتنع عنها بطبعه على ما هو اصل الجبلة السليمة فيكون الزنى اغلب وجودا واسرع حصولا فيكون الى الزاجر
احوج وهذا بيان كون الزنى كاملا في الشهوة من اللواطة وايضا محل اللواطة وان شارك محل الزنى في اللين
والحرارة الا ان فيه ما يوجب النفرة وهو استقذار فيكون شهوة الطباع السليمة فيها اقل قوله والترجيح بالحرمة
غير نافع ادعى الخصم ان اللواطة فوق الزنى في الحرمة وسفح الماء ومثله في الشهوة فرده ببيان زيادة الزنى في
الشهوة وسفح الماء ولا يمكنه بيان زيادته في الحرمة ضرورة ان حرمة اللواطة مما لا يزول ابدا فاجاب ان زيادة
اللواطة على الزنى في الحرمة غير نافع في ايجاب الحد لان زيادة بعض اجزاء علة الحكم في شيء مع نقصان البعض
كالشهوة وسفح الماء وانتفاء البعض كهلاك البشر وافساد الفراش واشتباه النسب لا يوجب ثبوت الحكم فيه
كثرة البول فانه فوق الخمر في الحرمة لان حرمته لا تزول ابدا وحرمة الخمر تزول بالتخليل مع انه لا يجب الحد قوله
لا قود الا بالسيف يحتمل معنيين فعلى المعنى الثاني وهو ان لا قصاص الا بسبب القتل بالسيف يثبت القصاص

بالقتل

بالقتل بالمثقل بطريق الدلالة لان المعنى الموجب للقصاص هو الضرب بما لا يطيقه البدن سواء كان بالجرح او غيره
بل الضرب بالمثقل ابلغ في ذلك لانه يزهق الروح بنفسه والجرح بواسطة السراية ولا يخفى ان كون الموجب هو
هذا المعنى مما يفهمه كل من يعرف اللغة ولهذا ذهب ابو حنيفة الى ان المعنى الموجب هو الجرح الذي ينقض
البنية الانسانية ظاهرا اي بالجرح وتخريب الجثة وباطنا بازهاق الروح وافساد الطباع الاربع فانه
ح اي عند نقض البنية ظاهرا وباطنا يقع الجناية قصدا على النفس الحيوانية التي هي البخار الذي يتكون من
الطف اجزاء الاغذية ويكون سببا للحس والحركة وقواها للجوع وهي صفة تقتضي الحس والحركة واحترز بهذا
عن النفس الانسانية التي لا تفنى بخراب البدن فيكون تلك الجناية اكمل من الجناية بدون العمد كالقتل الخطأ
او بنقض البنية ظاهرا فقط كالجرح بدون السراية او باطنا فقط كالقتل بالمثقل واذا كانت الجناية اكمل ترتب
عليها الجزاء الاكمل وتختص بها ليقع كمال الجزاء في مقابلة كمال الجناية قوله فيجب ان يكون سببها اي سبب الكفارة دائرا
بين الحظر والاباحة لتضاف العقوبة الى الحظر والعبادة الى الاباحة فيقع الاثر على وفق المؤثر ففي القتل الخطأ
معنى الاباحة من جهة الرمي الى صيد وكافر ومعنى الحظر من جهة ترك التثبت واصابة الانسان المعصوم وفي اليمين
المعقودة معنى الاباحة من جهة انها عقد مشروع لفصل الخصومات وفيها تعظيم اسم الله ومعنى الحظر من جهة الحنث
والكذب والاثر بين الحظر والاباحة تكون صغيرة فتمحوها العبادة التي هي الكفارة لقوله تعالى ان الحسنات يذهبن
السيئات بخلاف العمد والغموس فان كلا منهما كبيرة محضة فلا تمحوها العبادة لقوله عم الصلوات الخمس والجمعة
الى الجمعة ورمضان الى رمضان كفارات لما بينهن اذا اجتنبت الكبائر فان قيل الكتاب عام فلا يجوز تخصيصه بخبر
الواحد قلنا قد خص منه البعض كالشرك بالله بدليل قطعي هو الكتاب والاجماع فيجوز تخصيصه بخبر الواحد فان قيل
فينبغي ان لا تجب الكفارة بالزنى وشرب الخمر في نهار رمضان قلنا انما وجبت بالافطار والجناية على الصوم وفيه
جهة الاباحة من حيث انه تناول شيء يقتضي به الشهوة قوله فان قيل حاصل السؤال الاول ان القتل بالمثقل
حرام محض فكيف وجبت به الكفارة عند ابي حنيفة رح وحاصل جوابه ان فيه شبهة للخطأ من جهة ان المثقل ليس آلة
القتل خلقة بل للتاديب وفي التاديب جهة من الاباحة والشبهة تكفي لاثبات العبادات كما تكفي لدرء العقوبات
وحاصل السؤال الثاني المطالبة بالفرق بين قتل المعصوم بالمثقل وقتل المستأمن بالسيف حيث وجبت الكفارة
بالاول دون الثاني مع عدم القصاص فيهما لمكان الشبهة وحاصل جوابه ان الشبهة انما تؤثر في اثبات الشيء
او اسقاطه اذا امكنت فيما يقابل ذلك الشيء والقصاص يقابل الفعل من جهة والمحل من جهة فيسقط بالشبهة في
الفعل كما في القتل بالمثقل لان الشبهة في الآلة الموضوعة لتتميم القدرة الناقصة فتدخل في فعل العبد وتصير الشبهة
بها شبهة في الفعل وبالشبهة في المحل كما في قتل المستأمن فان دمه لا يماثل دم المسلم في العصمة لانه حربي متمكن من
الرجوع الى دار الحرب فكان فيها والكفارة تقابل الفعل من كل وجه لان الزواجر اجزية الافعال فتثبت بالشبهة
في الفعل كما في القتل بالمثقل لا في المحل كما في قتل المستأمن قوله والثابت بدلالة النص اعلم ان الثابت بالعبارة و

والاشارة سواء في الثبوت بالنظم وفي القطعية اتفاقا عند الاكثر الا انه عند التعارض تقدم العبارة على الاشارة كما في
لكان القصد بالسوق كقوله في النساء انهن ناقصات العقل والدين الحديث سيق لبيان نقصان دينهن و
في اشارة الى ان اكثر الحيض خمسة عشر يوما وهو معارض بما روي انه قال عم اقل الحيض ثلثة ايام واكثره عشرة
ايام وهو عبارة فترجح فان قيل لا معارضة لان المراد بالشطر البعض لا النصف على السواء ولو سلم فاكثر الاعمار
الامة ستون ربعها ايام الصبا وربعها ايام الحيض في الاغلب فاستوى النصفان في الصوم والصلوة
وتركهما اجيب بان الشطر حقيقة في النصف واكثر الاعمار الامة ما بين الستين الى السبعين على ما ورد في الحديث
وترك الصوم والصلوة من الصبي مشترك بين الرجال والنساء لا يصلح سببا لنقصان دينهن ثم الثابت
بالدلالة مثل الثابت بالعبارة والاشارة في كونه قطعيا مستندا الى النظم لاستناده الى المعنى المفهوم من النظم
لغة ولهذا سميت دلالة النص فتقدم على خبر الواحد والقياس واما في قبول التخصيص فلا يجوز لان الثابت
بالدلالة لا يقبله وكذا الثابت بالاشارة عند البعض والاصح انه يقبله صرح بذلك الامام السرخسي **قوله**
الا عند التعارض فان الثابت بالعبارة او الاشارة يقدم على الثابت بالدلالة لان فيهما النظم والمعنى اللغوي
وفي الدلالة المعنى فقط فيبقى النظم سالما عن المعارض مثاله ثبوت الكفارة في القتل العمد بدلالة النص الوارد
في الخطا فتعارضه قوله تع ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم حيث جعل كل جزائه جهنم فيكون اشارة الى نفي
الكفارة فترجحت على دلالة النص فان قيل المراد جزاء الآخرة والا لكان فيه اشارة الى نفي القصاص ايضا
القصاص جزاء المحل من وجه والجزاء المضاف الى الفاعل هو جزاء فعله من كل وجه ولو سلم فالقصاص ثبت بعبارة
النص الوارد فيه **قوله** وهو اي الثابت بدلالة النص فوق الثابت بالقياس لان المعنى الذي يفهم ان
الحكم في المنطوق لاجله يدرك في القياس بالرأي والاجتهاد وفي دلالة النص باللغة الموضوعة لافادة الكلام
فيصير بمنزلة الثابت بالنظم وفي التعليل اشارة الى انه لا يقدم على القياس المنصوص العلة والى ان دلالة النص
مغاير للقياس الشرعي وقد يستدل على ذلك بوجوه الاول ان الاصل في القياس الشرعي ان لا يكون جزءا من الفرع
اجماعا وههنا قد يكون كما لو قال العبد لا تعط زيدا ذرة فانه يدل على منع اعطاء ما فوق الذرة مع ان الذرة
جزء منه فان قيل المنصوص عليه هو الذرة بقيد الوحدة والانفراد وهي غير داخلة فيما فوقها بصفة الاجتماع
قلنا لو سلم فمثله ممنوع في القياس بالاجماع الثاني ان دلالة النص ثابتة قبل شرع القياس فان كل احد يفهم
من لا تقل لهما اف لا تضربهما ولا تشتمهما سواء علم شرعية القياس او لا وسواء شرع القياس او لا الثالث
ان النافين للقياس قائلون بذلك وقيل هو قياس لما فيه من الحاق فرع باصل لعلة جامعة بينهما فان الخصوص
عليه حرمة التأفيف فالحق به الضرب والشتم بجامع الاذى الا انه قياس جلي قطعي وهذا النزاع لفظي **قوله**
فتثبت تفريع على كون المعنى في الدلالة مدركا باللغة فان حكمها يستند الى النظم وينتفي عنه الشبهة المانعة
عن ثبوت الحد والقصاص وهي احتمال المعنى الذي يتعلق به الحكم لا الشبهة الواقعة في طريق الثبوت للاجماع

علم انها

علم انها تثبت بخبر الواحد مثال ذلك اثبات الرجم بدلالة النص ورد ذلك ماعز للقطع بان الرجم للزنى في حالة
الاحصان **قوله** ولا يثبت فيه اي فيما يندرئ بالشبهات بالقياس الذي معناه يدرك بالرأي دون اللغة لما فيه
من الشبهة الدارئة للحدود بخلاف ما اذا كانت العلة منصوصة فانه بمنزلة النص **قوله** اعلم ان في بعض المسائل التي
اتى بها القوم في ايراد الامثلة المذكورة لدلالة النص وفي بعضها نظر كوجوب الحد باللواطة والقصاص بالقتل
بالمثقل لان المعنى الموجب مما يفهم بالعقل بل رأيا فهو من قبيل القياس الا ان القياس لما لم يكن مثبتا للحدود
والقصاص ادعوا فيه دلالة النص **قوله** واما المقتضى بالكسر على لفظ اسم الفاعل فنحو اعتق عبدك عني بالف
ومقتضاه هو البيع لان اعتاق الرجل عبده بوكالة الغير ونيابته يتوقف على جعله ملكا له وسبب الملك ههنا
البيع بقرينة قوله عني بالف فيكون البيع لازما متقدما لمعنى الكلام والاقتضاء هو دلالة هذا الكلام على البيع
ولكن الانسب بما سبق ان يقول واما الاقتضاء فكما في هذا المثال والمراد باللزوم ههنا اعم من الشرعي والعقلي البين
وغير البين ويفهم من ذلك ما قيل ان الاقتضاء هو دلالة اللفظ على معنى خارج يتوقف عليه صدقه او صحته الشرعية
او العقلية وقد يقيد بالشرعية احترازا عن المحذوف مثل واسئل القرية ولهذا قيل المقتضى زيادة ثبت شرطا لصحة
المنصوص عليه شرعا وقوله شرطا حال من المستكن في ثبت وبهذا الاعتبار جاز تذكيره مع كونه عائدا الى الزيادة والشرط
يتقدم على المشروط لا محالة فيفهم منه ان المقتضى لازم متقدم وقد صرح بذلك شمس الائمة الامام السرخسي حيث قال المقتضى
زيادة على المنصوص عليه شرط تعديه بغير المنصوص مفيدا او موجبا للحكم **قوله** فصار كانه قال بع عبدك عني بالف وكن
وكيلي في الاعتاق قيل هذا التقدير ليس بمستقيم لانه يحتاج الى القبول ورد بالمنع وانما يحتاج اليه اذا كان الملفوظ هو
هذا المقدر وكانه انما اختار هذا التقدير ليتحقق في هذا البيع عدم القبول بخلاف ما ذكره الامام السرخسي من ان
الآمر كانه قال اشتريته منك فاعتقه عني والمأمور حين قال اعتقته فكانه قال بعته منك فاعتقته عنك فانه يشتمل على
الايجاب والقبول نعم هذا التقدير احسن من جهة انه جعل عني متعلقا باعتقه على معنى اعتقه نائبا عني ووكيلا لا
صلة للبيع على ما توهمه المطرزي لا يقال بعته عنك بل منك والتحقيق ان عني حال من الفاعل وبالف متعلق باعتق
على تضمينه معنى البيع كانه قال اعتقه عني مبيعا مني بالف **قوله** فيثبت البيع بقدر الضرورة اي مع اركانه وشرائطه
الضرورية التي لا تسقط بحال فلا يشترط القبول ولا يثبت خيار الرؤية والعيب نعم يعتبر في الآمر اهلية الاعتاق
حتى لو كان صبيا عاقلا قد اذن له الولي في التجارة لم يثبت البيع بهذا الكلام **قوله** لا القبض لانه يحتمل
القبض في الهبة السقوط بحال اذ لا يوجد هبة يوجب الملك بدون القبض ففي الصورة المذكورة يقع العتق عن
المأمور دون الآمر وانما قيد بالقبض في الهبة لان القبض في البيع الفاسد وان كان شرطا لكنه يحتمل السقوط
حتى يقع العتق عن الآمر فيما اذا قال اعتقه عني بالف دينار ورطل من الخمر لان القبض ليس شرطا اصليا في البيع
الفاسد بدليل ان الصحيح يعمل بدونه والفاسد ملحق به لا اصل بنفسه فيحتمل السقوط نظرا الى اصله بخلاف الهبة فان
القبض فيها شرط اصلي لا تعمل هي الا به ولان الفاسد لضعفه احتاج الى القبض ليتقوى به وقد حصل التقوي بتقويته

في ضمن العتق قوله ولا عموم للمقتضى على لفظ اسم المفعول اى اللازم المتقدم الذى اقتضاه الكلام تصحيحا له اذ كان تحته افراد لا يجب اثبات جميعها لان الضرورة ترتفع باثبات فرد فلا دلالة على اثبات ما وراءه فيبقى على عدمه الاصلى بمنزلة المسكوت عنه ولان العموم من عوارض اللفظ والمقتضى معنى لا لفظ وينسب القول بعموم المقتضى الى الشافعى وتحقيق ذلك ان المقتضى على لفظ اسم الفاعل عبارة عما يتوقف صدقه او صحته عقلا او شرعا او لغة على تقدير وهو المقتضى على لفظ اسم مفعول فاذا وجد تقديرات متعددة يستقيم الكلام بكل واحد منها فلا عموم له عندنا ايضا بمعنى انه لا يصح تقدير الجميع بل يقدر واحد بدليل فان لم يوجد دليل يعين الواحد كان بمنزلة المجمل ثم اذا تعين بدليل فهو كالمذكور لان الملفوظ والمقدر سواء في افادة المعنى فان كان من صيغ العموم فعام والا فلا فعلى هذا يكون العموم صفة اللفظ ويكون اثباته ضروريا لان مدلول اللفظ لا ينفك عنه وبنوا الخلاف فيما اذا قال والله لا اكل او ان اكلت فعبدى حر فعند الشافعى يجوز نية طعام دون طعام تخصيصا للعام لان النكرة الواقعة فى سياق النفى او الشرط لان المعنى لا اكل طعاما وعند ابى حنيفة لا يجوز لانه ليس بعام فلا يقبل التخصيص والاحلاف فى شمول الحكم وشيوعه لكل طعام بل الشيوع عند ابى حنيفة ايضا لا ينقض اصلا لكنه مبنى على وجود المحلوف عليه فى كل صورة لا على عموم المقتضى وكون المثال المذكور من قبيل المقتضى ظاهر على تفسير المص واما على تفسير من اعتبر التوقف عليه شرعا فوجهه ان الصحة الشرعية موقوفة على الصحة العقلية وهى على المقتضى فيكون صحة الحلف على الاكل شرعا موقوفة على اعتبار المأكول قوله فان قيل تقرير السؤال سلمنا انه لا يصح نية طعام دون طعام بناء على ان المقتضى لا عموم له لكن لم لا يجوز ان ينوى الاكل دون اكل على ان يكون التخصيص للاكلات فان دلالة الفعل على المصدر ليس بطريق الاقتضاء بل بحسب اللغة فيعم لكونه نكرة فى سياق النفى بمنزلة ما اذا صرح به نحو لا اكل اكلا فانه يصح فيه نية اكل دون اكل وتقرير الجواب ان المصدر الثابت لغة اى فى ضمن الفعل وهو الذى يتوقف عليه الفعل توقف الكل على الجزء هو الدال على نفس الماهية دون الافراد اذ دلالة الفعل على النوع بل على مجرد الماهية مع مقارنة الزمان فلا يكون عاما فلا يقبل التخصيص بخلاف المصدر فى نحو لا اكل اكلا فانه عام اتفاقا وفيه نظر لان المصدر هاهنا للتاكيد والتاكيد لتقوية مدلول الاول من غير زيادة فهو ايضا يدل على الماهية ولهذا صرحوا بانه لا يثنى ولا يجمع بخلاف ما يكون للنوع او المرة وايضا ذكر فى الجامع انه لو قال ان خرجت فعبدى حر ونوى السفر خاصة صدق ديانة ووجه بان ذكر الفعل ذكر للمصدر وهو نكرة فى موضع النفى فيعم فيقبل التخصيص قوله فلا دلالة اى دلالة للاكل على انه لا يوجد منه فرد من افراد الاكل بطريق الاقتضاء لانه ثبت ضرورة تصحيح نفى ماهية الاكل اذ لو وجد فرد من الافراد يثبت الماهية فى ضمنه وفيه نظر لان عموم النكرة المنفية ايضا ليس باعتبار دلالة اللفظ على جميع الافراد بطريق المنطوق بل باعتبار ان نفى فرد مبهم يقتضى نفى جميع الافراد ضرورة قوله فان قيل تقرير السؤال ان دلالة المساكنة على المكان اقتضاء وقد صحت نية بيت واحد وهى تخصيص يقتضى سابقية العموم فللمقتضى عموم وتقرير الجواب انا لا نسلم انه تخصيص بل ارادة لاحد معنى المشترك او احد نوعى الجنس بقرينة كونه الكامل المفهوم من الاطلاق وذلك لان المساكنة مفاعلة من السكنى وهو الكون فى مكان على سبيل الاستقرار والدوام وفى فعل تقوم بهما بان يتصل فعل كل منهما بفعل صاحبه وذلك فى البيت يكون بصفة الكمال وفى الدار انما يكون الاتصال فى توابع السكنى من اراقة الماء

وغسل الثوب ونحوهما لا اصل السكنى بذا وكل اشتهرت المساكنة فى دار واحدة سواء كان فى بيت واحد منها او لا ولهذا يحمل عليه عند عدم النية ولا يجوز نية بيت دون بيت ودار دون دار لانه يودى الى عموم المقتضى قوله وقد غيرت كان فى نسخة الاصل قوله ومما يتصل بذلك اى قوله فيجرى فيه العموم معطوفا على قوله ولذلك قلنا فقدمه الى الاخر ليقع جميع المباحث المتعلقة بعموم المقتضى وخصوصه مجتمعة قوله ولذلك قلنا قد وقع فى باب الطلاق عبارات متشابهة صحت عند ابى حنيفة فيه نية الثلث فى البعض منها طلقى نفسك دون البعض مثل انت طالق وطلقتك واذا صرح بالمصدر مثل انت طالق طلاقا او طلقتك طلاقا صحت فيه نية الثلث اتفاقا وذلك لان الطلاق فى انت طالق وطلقتك ثابت بطريق الاقتضاء فلا يعم جميع ما تحته من الافراد وهو الثلث وفى طلقى نفسك ثابت بطريق اللغة فيكون كالملفوظ فيصح حمله على الاقل وعلى الكل كسائر اسماء الاجناس وتحقيق ذلك ان انت طالق يدل بحسب اللغة على اتصاف المرأة بالطلاق لا على ثبوت الطلاق عن الرجل بطريق الانشاء وانما ذلك اى الطلاق الثابت بطريق الانشاء عن الرجل امر شرعى ثبت ضرورة ان اتصاف المرأة بالطلاق يتوقف شرعا على تطليق الزوج اياها فيكون ثابتا بطريق الاقتضاء فيتقدر بقدر الضرورة فان قيل هذا انما يصح فى انت طالق دون طلقتك فانه صريح فى الدلالة على ثبوت التطليق من قبل الزوج لغة اجيب بان دلالته بحسب اللغة انما هى على مصدر ماض لا على مصدر حادث فى الحال فكان ينبغى ان يكون لغوا لعدم تحقق الطلاق فى الزمان الماضى الا ان الشرع اثبت لتصحيح هذا الكلام مصدرا اى طلاقا من قبل المتكلم فى الحال وجعله انشاء للتطليق فصارت دلالته على هذا المصدر اقتضاء لا لغة بخلاف طلقى نفسك فانه مختصر من افعلى فعل الطلاق من غير ان يتوقف على مصدر مغاير لما ثبت فى ضمن الفعل لانه لطلب الطلاق فى المستقبل فلا يتوقف الا على تصور وجوده فيكون الطلاق الثابت به هو نفس مصدر الفعل فيكون ثابتا لغة لا اقتضاء فيكون بمنزلة الملفوظ فيصح حمله على الاقل وعلى الكل وان لم يكن عاما على ما عرفت فى نحو لا اكل ان المصدر الثابت فى ضمن الفعل ليس بعام وكذا اذا كان مذكورا نحو طلقى طلاقا وانت طالق طلاقا وطلقتك طلاقا فانه لا دلالة على العموم على العموم كيف وهو نكرة فى الاثبات فان قلت فمن اين صحت نية الثلث قلت من جهة ان الطلاق اسم دال على الواحد حقيقة او حكما وهو المجموع من حيث هو المجموع اعنى الطلقات الثلث لانه المجموع فى باب الطلاق والى هذا المعنى اشار بقوله كسائر اسماء الاجناس على ما شرحه المص فان قيل فلم لم تجز نية الثلث فى المقتضى بهذا الاعتبار لا باعتبار العموم قلت لانه مجاز والمجاز صفة اللفظ والمقتضى ليس بلفظ وهذا لا ينافى ابتناءه على عدم عموم المقتضى ايضا نظرا الى انه لو نوى الثلث لكان الطلاق الثابت بطريق الاقتضاء قد اريد به جميع ما تحته من الافراد وهو معنى عموم المقتضى ولهذا قال المص واذا كان الطلاق ثابتا اقتضاء لا يصح فيه نية الثلث لانه لا عموم للمقتضى ولان نية الثلث انما يصح بطريق المجاز من حيث ان الثلث واحد اعتبارى ولا يصح نية المجاز الا فى اللفظ كنية التخصيص ويرد على المص انه فسر عدم عموم المقتضى بانه لا يجب اثبات جميع ما تحته من الافراد وهذا

لايتأتى الجواز على صحة نية الثلث **قوله** فان قيل هذا معارضة تقريرها ان صيغ العقود والفسوخ مثل بعت واشتريت ونكحت وطلقت كلها في الشرع انشاءات موضوعة لاثبات هذه المعاني فالطلاق الثابت من قبل الزوج بطريق الانشاء يكون ثابتا بقوله انت طالق فيكون متأخرا عنه فما فيكون ثابتا عبارة لا اقتضاء فيصير بمنزلة طلقت طلاقا فيصح نية الثلث لا يقال هذا وارد على جميع صور الاقتضاء فان البيع في مثل اعتق عبدك عني بالف ثابت بهذا اللفظ بل بقول الامور اعتقته لانا نقول معنى التقدم انه يجب ان يعتبر اولا البيع مدلول الكلام فانه لو لم يعتبر البيع من الآمر لم يصح الاعتاق عنه شرعا وههنا لا يجوز ان يعتبر ثبوت الطلاق بطريق الانشاء اولا ليصح الايقاع بل الامر بالعكس لانه لا يثبت الطلاق من قبل الزوج الا بعد الايقاع بهذا الكلام فاجاب عن المعارضة بوجهين الاول ان ليس معنى كون هذه الالفاظ انشاء في الشرع انها نقلت عن معنى الاخبار بالكلية ووضعت لايقاع هذه الامور بحيث يكون مدلولاتها الحقيقية ذلك بل معناه انها صيغ يتوقف صحة مدلولاتها اللغوية على ثبوت هذه الامور من جهة المتكلم فيعتبر الشرع ايقاعها من جهته بطريق الاقتضاء تصحيحا لهذا الكلام فمن حيث ان هذه الامور لم تكن ثابتة وقد ثبتت بهذا النوع من الكلام سمي انشاء ولهذا كان جعلها انشاء ضروريا حتى لو امكن العمل بكونه اخبارا لم يجعل انشاء بان يقول للمطلقة والمنكوحة احديكما طالق لا يقع الطلاق وقد نظر للقطع بانه لا قصد بهذه الصيغ الحكم بنسبة خارجية مثلا بعت لا يدل على بيع آخر غير البيع الذي يقع به ولا معنى للانشاء الا هذا وايضا لا يوجد فيها خاصة الاخبار اعني احتمال الصدق والكذب للقطع بتخطئة من يحكم عليها باحدهما وايضا لو كانت طلقت اخبارا لكان ماضيا فلم تقبل التعليق اصلا لانه توقيف امر على امر وايضا يقطع كل احد فيما اذا قال للمطلقة الرجعية انت طالق بالفرق بين ما اذا قصد انشاء طلاق ثاني وبين ما اذا اراد الاخبار عن الطلاق السابق وبالجملة كون هذه الصيغ من قبيل الانشاء ظاهر ولهذا احتاج المصنف الى التصريح بكونه اخبارا لكنه غير مفيد لان ثبوت الطلاق بطريق الاقتضاء يتوقف على كون الصيغة خبرا والا فهو ثابت بالعبارة قطعا الثاني ان الطلاق الذي يدل عليه طالق لغة صفة المرأة وهو ليس بمتعدد

اي الجواب الثاني عن المعارضة المذكورة

في ذاته بل يتعدد بمحله وما هو التطليق الذي هو صفة الرجل وهو ههنا غير ثابت لغة بل اقتضاء ولا يصح نية الثلث فيه فلا يصح فيما يبتني تعدده عليه وهذا الوجه مذكور في الهداية وهو غير شامل لمثل طلقتك وهذا ليس اعتراضا على الهداية بل على جعل هذا الكلام جوابا عن المعارضة المذكورة لان صاحب الهداية انما ذكر هذا الكلام جوابا عن قول الشافعي ان ذكر الطالق ذكر للطلاق لغة كذكر العالم ذكر للعلم فقال ان ذكر الطالق ذكر للطلاق الذي هو صفة المرأة لا الطلاق الذي هو تطليق وهذه عبارته ولا يخفى انه لا يرد على ما ذكر اولا ان الطلاق الثابت من قبل الزوج ثابت بطريق الاقتضاء فلا يصح نية الثلث فيه وهذا لا يدفع المعارضة المذكورة وهو ان التطليق الذي هو صفة الرجل ليس بثابت اقتضاء بل عبارة لان مثل انت طالق وطلقتك في الشرع انشاء لايقاع الطلاق الذي هو صفة الزوج متأخرا عنه ثابتا به بطريق العبارة فتصح نية الثلث

فيه ولا مدفع لذلك الا منع كونه انشاء والقول بانه اخبار يقتضي سابقية الطلاق من قبل الزوج تصحيحا له فيصير بعينه الجواب الاول وقد عرفت ما فيه ثم قال والوجه المذكور في الهداية منقوض بمثل انت طالق طلاقا وانت الطلاق فانه صفة المرأة وقد صحت نية الثلث اتفاقا واجاب بانه لما نوى الثلث تعين انه اراد بالطلاق التطليق على التأويل المذكور في الكتاب ولا يخفى انه نص على ان نحو انت طالق بائن ذات وقع عليك التطليق ليس بابعد من ذلك فيجب ان يصح نية الثلث لا يقال صحة نية الثلث موقوفة على كون الطلاق مرادا به التطليق فلو توقف ذلك على نية الثلث لزم الدور لانا نقول المتوقف على نية الثلث هو علمنا بانه اراد بالطلاق التطليق لا نفس ارادته لا يقال الجواب الثاني ليس ان الطلاق الذي هو صفة المرأة لا يتعدد ولا يصح نية الثلث فيه اصلا بل انه لا يتعدد ولا يصح ذلك فيه الا بتبعية التطليق وح لا يرد النقض لانا نقول التطليق الذي يقبل التعدد لذاته ثابت في انت طالق طلاقا وانت الطلاق بطريق الاقتضاء كما في انت طالق بعينه فلو كان صحة نية الثلث في الطلاق مبنيا على صحته في التطليق لما صحت ههنا وهو النقض ولا يندفع الا بما ذكره المص **قوله** لان المقتضي في اصطلاحهم تعليل لقوله كيف يكون لمعنى لا يكون **قوله** اي اذا كان كالملفوظ شرط جوابه قوله لا يدل على العدد بل يدل على الواحد وقوله لكنه اسم جنس تقديره اذا كان كالملفوظ وهو ليس باسم عام لكنه اسم جنس **قوله** قلنا نعم يعني ان صحة نية الثلث في انت بائن ليست بناء على عموم المقتضى بل من قبيل ارادة احد معنيي المشترك او احد نوعي الجنس في باب المقتضى وهو جائز وذلك ان البينونة قد تطلق على الخفيفة وهي القاطعة للحل الثابت للزوج في الحال وعلى الغليظة وهي القاطعة لحل المحلية بان لا يبقى المرأة محلا للنكاح في حقه فان كان لفظ البينونة موضوعا لكل من المعنيين وضعا على حدة لكان مشتركا بينهما لفظا والا كان جنسا لهما **قوله** لكن لا يصح فيه اي المقتضى نية عدد معين فيه اي كما في المقتضى وهذا تكرار لما سبق وزيادة توضيح للمقصود بانه لا يصح نية عدد معين في المقتضى لا على وجه العموم ولا على انه مجاز **قوله** لانه لا تتصور فيهما اي في النوعين الاقل المتيقن يشكل بما قالوا انه اذا لم ينو شيئا تعين الادنى اي الخفيفة لانه المتيقن **قوله** لان الطلاق لا يمكن رفعه اصلا وانما يتوهم ذلك في الرجعي من جهة انه لا يثبت في الحال حكم الطلاق الذي هو ازالة الملك لكونه معلقا بشرط انقضاء العدة او جعله بائنا ولا لازالة حل المحلية لتوقفها على انضمام الطلقتين اليه وعدم ثبوت حكم الشيء لعدم ثبوت شرائطه ليس رفعا له **قوله** ومما يتصل به اتصال المحذوف بالمقتضى ظاهر حتى ان كثيرا من الاصوليين جعلوه من المقتضى وفسروا المقتضى بجعل غير المنطوق منطوقا تصحيحا للمنطوق شرعا او عقلا او لغة وبعضهم فرقوا بان المحذوف مفهوم تغير اثباته المنطوق والمقتضى مفهوم لا يغير اثباته المنطوق فالمحذوف يكون بمنزلة المذكور يجري فيه ما يناسبه من العموم والخصوص ويكون دلالته على معناه عبارة او اشارة او دلالة او اقتضاء **وتحقيقه** لانه ان اريد بوجه الفرق بين المحذوف

مفهوم المخالفه

يا ايها الصديق يوسف

والمقتضى وجود التغير وعدمه فلا تغيير مثل فانفجرت اى فضرب فانفجرت وقوله في حكاية فارسلون يوسف ايها الصديق اى ارسلوني الى يوسف لاستعبر الرؤيا فارسلوه فاتاه وقال يا يوسف ومثل هذا كثير في المحذوف وان اريد ان عدم التغير لازم في المقتضى وليس بلازم في المحذوف فلم يتميز الذي لا تغيير فيه عن المقتضى **قوله** **فصل** قسم الشافعية المفهوم الى مفهوم موافقة وسواء يكون المسكوت عنه اى غير المذكور موافقا للمنطوق اى المذكور في الحكم اثباتا ونفيا والى مفهوم مخالفة وسواء يكون مخالفا له فيه وشرطوا لمفهوم المخالفة الشرائط التي اوردها المصنف مفصلا وقالوا في آخر ذكر الشرائط او غير ذلك مما يقتضي تخصيص المنطوق بالذكر فعلم ان شرط مفهوم المخالفة ان لا يظهر لتخصيص المنطوق بالذكر فائدة غير نفي الحكم عن المسكوت عنه فالمصنف حصر الشرائط في المعدودة وسكت عن تعميمها ليتمكن من الاعتراض عليه وليلهم في مفهوم الشرط بايراد صورة يوجد فيها الشرائط المعدودة مع عدم نفي الحكم عن المسكوت عنه على ما سنذكر ان شاء الله تعالى **قوله** ان لا يظهر اولوية ولا مساواة حتى لو ظهر احدهما كان الحكم في المسكوت عنه ثابتا بدلالة النص اى مفهوم الموافقة او بالقياس يحتمل ان يكون هذا على سبيل اللف والنشر اى بدلالة النص في صورة الاولوية وبالقياس في صورة المساواة على ما هو المذكور في اصول ابن الحاجب وغيره ان مفهوم الموافقة تنبيه بالادنى على الاعلى ولذلك كان الحكم في المسكوت عنه اولى ويحتمل ان يكون الثبوت بدلالة النص في صورة الاولوية والمساواة ايضا اذ الكلام بحيث لا يتوقف معرفة الحكم في المسكوت عنه على الاجتهاد وبالقياس اذا توقفت بناء على ان دلالة النص لا يتوقف على الاولوية كثبوت الرجم في الزاني بدلالة نص ورد في ماعز **قوله** والا يلزم الكفر والكذب في قول من قال محمد رسول الله وزيد موجود يعني يلزم الامران في كل من القولين لان الاول يدل على ان غير محمد ليس برسول وهو كذب وكفر والثاني يدل على ان غير زيد ليس بموجود وهو ايضا كذب وكفر لوجود الباري تعالى والمصنف خصص الكفر بالاول والكذب لنا فان قيل انما يلزم ذلك اذا تحقق شرائط مفهوم المخالفة وهو ههنا ممنوع لجواز ان يكون المقتضي للتخصيص بالذكر هو قصد الاخبار برسالة محمد ووجود زيد ولا طريق الى ذلك سوى التصريح بالاسم قلنا فحينئذ لا يتحقق مفهوم اللقب اصلا لان هذا الغاية حاصلة في جميع الصور **قوله** ولاجماع العلماء يعني ان القول بمفهوم اللقب يؤدي الى نفي الجمع عليه وهو تعليل النص واثبات حكم المنصوص عليه فيما يشاركه في العلة وذلك لان الفرع ان تناوله اسم الاصل فلا قياس لثبوت الحكم فيه بالنص وان لم يتناوله فقد دل النص بحسب المفهوم على نفي الحكم عنه فلا يجوز اثباته بالقياس اذ لا عبرة بالقياس المخالف للنص وقد يجاب بان موضع القياس لا يثبت فيه مفهوم المخالفة اتفاقا لان من شرط القياس المساواة ومن شرط مفهوم المخالفة عدمها على ما مر واستدل ايضا بان النص لم يتناول غير المنطوق في ايجاب الحكم مع انه وضع للايجاب فلان لا يتناول غيره لنفي الحكم عنه مع انه لم يوضع للنفي اولى ورد بان ما يكون مؤثرا في اثبات شيء لا يكون مؤثرا في اثبات ضده ورد كلا مقدماته لم لا يجوز ان يتناول النص ثبوت الحكم في محل بالمنطوق ونفيه عن محل آخر بالمفهوم ويدل على اثبات شيء في محل واثبات ضده في غير ذلك المحل وعدم تناول النص لغير المنطوق عين النزاع بل يتناوله نفيا واثباتا **قوله**

وسواى اللام للاستغراق يعني ان جميع افراد غسل الجنابة ما سببه من وجود المني بعينه ورد والحديث في غسل الجنابة والاجماع على وجوب الغسل من الحيض والنفاس **قوله** ومنه تخصيص الشيء بالصفة اى نقص وتعليل اشتراكه وذلك بان يكون الشيء مما يطلق على ما له تلك الصفة وعلى غيره فيقيد بالوصف ليقتصر على الدال على ما له تلك الصفة دون القسم الآخر ولهذا قد يعبر عن ذلك بتعليق الحكم باحدى صفتي الذات واستدل على دلالته على نفي الحكم عما لا يوجد فيه ذلك الوصف بوجوه الاول انه المتبادر الى الفهم عرفا ولهذا استقبح مثل الانسان الطويل لا يطير واجاب بان الاستقباح انما هو لعدم فائدة التخصيص في هذا المثال والمثال الجزئي لا يصحح القواعد الكلية وفيه نظر لان مرادهم ان كثيرا من اهل اللغة قد فهموا ذلك على ما نقل عنهم في صور جزئية والغرض من المثال التنبيه على ان كل صورة تخلو عن فائدة اخرى يفهم منها اهل اللسان هذا المعنى فلولا انهم عارفون انه لغة لما فهموه الثاني الحمل على اثبات المذكور ونفي غيره اكثر فائدة من اثبات المذكور وحده وتكثير الفوائد مما يرجح المصير اليه لكونه ملائما لغرض العقلاء فان قيل هذا يتوقف دلالته على النفي عن الغير على تكثير الفوائد اذ به ثبت وتكثير الفائدة انما يحصل بدلالته على النفي عن الغير وذلك دور اجيب بان ما يتوقف عليه الدلالة هو تكثير الفوائد عقلا وهو ان نعلم انه لو دل كثرت الفوائد عقلا وهو حصولها في الواقع والمتوقف على الدلالة هو تكثير الفوائد خارجا لا عقلا اى حصولها في الواقع لا تعقل حصولها عند الدلالة وجوابه ظاهر وسواء ان الوضع لا يثبت بما فيه من الفائدة بل بالنقل فلم يذكره لظهوره الثالث انه لو لم يكن في تخصيص الوصف الدلالة على نفي الحكم عن الغير لكان ذكر الوصف ترجيحا بلا مرجح لان التقدير عدم الفوائد الاخر واللازم باطل لانه لا يستقيم تخصيص كلام آحاد البلغاء من غير فائدة مرجحة فكلام الله ورسوله اجدر وليس هذا اثباتا للوضع بما فيه من الفائدة بل بالاستقراء عنهم ان كل ما ظن ان لا فائدة للفظ سواه تعين ان يكون مرادا وهذا كذلك فاندرج في القواعد الكلية الاستقرائية ولا يجري هذا في مفهوم اللقب لان المرجح هناك ظاهر وهو انه لو لم يعبر عنه بالاسم لاختل المقصود ولا يقال المرجح هو نيل ثواب الاجتهاد بان يقاس المسكوت عنه على المنطوق لانا نقول محل القياس ليس محل المفهوم المخالفة لما مر الرابع ان تعليق الحكم بالشيء المذكور صفة مشعر بعلية الوصف للحكم فيقتضي عدم الحكم عند عدم ذلك الوصف لانتفاء المعلول بانتفاء العلة **قوله** اعتذار الاول لما كان موضع التخصيص بما ذكر فان قلت هذا استدلال على اثبات مذهبه بابطال ادلة الخصم او بعضها فلا يكون موجها قلت اذا كان مذهب الخصم دعوى ثبوت شيء والمطلوب منع ذلك فيكفي في المطلوب رد ما ذكره الخصم من الادلة لان الحكم منتف ما لم يقم عليه الدليل وانما سكت عن رد البعض لظهوره على ان ما ذكره المصنف لا يجعل دليلا على مذهبه كما نبينه ان شاء الله فان قلت لا شرائط لمفهوم المخالفة ان لا يظهر اولوية ولا مساواة على ما صرح به المصنف ايضا فكيف ادعى انهم

حصروا موجبات التخصيص في الاربعة المذكورة وفي نفي الحكم عما عداه قلت لان ظهور الاولوية او المساواة وان شرط
عدمه في المفهوم الا انه ليس موجبا للتخصيص على ما لا يخفى **قوله** نحو ما من دابة في الارض ولا طائر يطير بجناحيه
ذكر صاحب الكشاف ان معنى زيادة في الارض ويطير بجناحيه هو زيادة التعميم والاحاطة كانه قيل وما من دابة
قط في جميع الارضين السبع وما من طائر قط في جو السماء من جميع ما يطير بجناحيه الا امم امثالكم محفوظ احوالها
غير مهمل امرها وقال صاحب المفتاح ذكر في الارض مع دابة ويطير بجناحيه مع طائر لبيان ان القصد
من لفظ دابة ولفظ طائر انما هو الى الجنسين والى تقريرهما يعني ان اسم الجنس حامل لمعنى الجنسية والوحدة
واذا شفع بما هو من خواص الجنس دون الفرد دل على ان القصد به انما هو الى الجنس لا الفرد وفي المعنى الذي
حمل عليه المص كلام المفتاح من انه انما ذكر الوصف ليعلم ان المراد ليس دابة مخصوصة بعد لان ذلك معلوم
قطعا بدون الوصف لان النكرة المنفية لا سيما مع من الاستغراقية قطعية في العموم والاستغراق لا تحتمل
الخصوص اصلا باجماع اهل العربية **قوله** فلم يوجد الجزم تقدير الكلام ان دلالة التخصيص بالوصف على نفي
ما عداه مشروطة بالجزم بان لا موجب للتخصيص سوى ذلك والشرط منتف وانما قلنا يلزم انتفاء المشروط اما
الاشتراط فظاهر واما انتفاء الشرط فلان فوايد الوصف غير محصورة ولا مضبوطة خصوصا في كلام الله
وكلام الرسول عم وانه يجوز ان يكون لكلمة واحدة منهما فوايد كثيرة يعجز عن ادراكها فهم العقلاء واذا لم يكن
محصورة معلومة لم يحصل الجزم بانتفاء الجميع سوى الدلالة على نفي الحكم وههنا نظر اما اولا فلان ما نقل من
انهم حصروا موجبات التخصيص في الاربعة المذكورة وفي نفي الحكم عما عداه سهو ظاهر لما ذكر في اصول ابن الحاجب
وغيره ان شرطه ان لا تظهر اولوية ولا مساواة ولا خرج مخرج الاغلب ولا لسؤال ولا لحادثة ولا تقدير
جهالة او خوف او غير ذلك مما يقتضي تخصيصه بالذكر وقد صرحوا بانه انما يحمل على نفي الحكم عما عداه اذا لم يظهر
للوصف فائدة اخرى اصلا واما ثانيا فلان الوصف للكشف او المدح او الذم او التاكيد ليس من التخصيص
بالوصف في شيء لما عرفت وكانه فهم من التخصيص بالوصف ذكر الوصف في الجملة وانما المراد به الوصف الذي يكون
للتخصيص اي نقص الشيوع وتقليل الاشتراك واما ثالثا فلانه لا نزاع لهم في ان المفهوم ظني يعارضه
القياس فلا يتوقف على الجزم بانتفاء الموجبات الاخر بل يكفي الظن بذلك وهو حاصل لعدم ظهور شيء
من الموجبات بعد التامل والتفحص **قوله** وقوله لكان ذكره ترجيحا يعني لما ذكرنا من الدليل ليظهر الجواب
عن دليلهم الثالث لان انتفاء الفوائد المذكورة لا يوجب انتفاء المرجح لجواز ان يكون مرجح اخر غيرها
قوله ولان نفي درجاته فيه نظر لان القائلين بالمفهوم انما يقولون بذلك اذا لم يظهر للحكم علة
اخرى بعد التفحص والاستقصاء وح يحصل الظن وهو كاف اذ لا قائل بان المفهوم قطعي وبهذا
يظهر الجواب عما يقال انه لو ثبت الوصف لثبت اما بالتواتر وهو منتف اتفاقا او بالاحاد وهو غير
مفيد لان المستدل من الاصول **قوله** مع انه يحتمل الخروج مخرج العادة لان العادة في ان لا ينكح المؤمن الا المؤمنة

ليس

ليس على ما ينبغي لان معنى الخروج مخرج العادة ان يكون ذكر الوصف بناء على ان العادة جارية باتصاف المذكور بذلك
الوصف وان الغالب هو الاتصاف كما في ربائبكم اللاتي في حجوركم ولو كانت الفتيات اي الاماء مؤمنات في الغالب
والعادة جارية بذلك لصح ما ذكره **قوله** في بطون مختلفة بان يكون بين الولدين ستة اشهر فصاعدا **قوله**
اما ههنا فلا يعني ان الفواسد انما تثبت لها من وقت الدعوة فكان انفصال الولدين الاخرين قبل ظهور الفواسد
فيها فيكونان ولدي الامة **قوله** في ارض كذا يحتمل ان يكون صفة وارثا ويحتمل ان يكون ظرفا لغوا متعلقا
بلا يعلم فيكون مناسبا للتخصيص بالصفة من جهة انه تقييد وهذا كما اورده في بحث التخصيص بالصفة قوله تع
ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق **قوله** على ان شرطية فان شرط الشيء ما يتوقف عليه تحققه ولا يكون داخلا
في ذلك الشيء ولا مؤثرا فيه فالفروق ينتفي بانتفائه وهذا دليل يتفرد به الشرط والا فجميع ما ذكر في الصفة من
المقبول والمزيف جار ههنا وبالجملة دلايل مفهوم الشرط اقوى حتى ذهب اليه بعض من لم يذهب الى مفهوم الصفة
قوله يعني ما ذكرنا اي بناء على عدم علة الحكم لا بناء على عدم الشرط المعدم للحكم **قوله** وما ذكرنا من ثمرة الخلاف يعني
لو قال ان كانت الابل معلوفة فلا تؤدوا زكوتها لا يجب لك الزكوة في السائمة خلافا لنا وايضا الحكم المعدوم
عند عدم الشرط لا يجوز تعديته بالقياس لانه ليس بحكم شرعي وعنده يجوز **قوله** لان الشرط جواب عن الاستدلال
المذكور وحاصله انا لا نسلم ان الشرط ههنا ما يتوقف عليه الشيء بل ما علق عليه الحكم كالدخول في مثل ان دخلت
الدار فانت طالق ولا يلزم من انتفائه انتفاء المعلق عليه وهو ظاهر والمعنيان المذكوران للشرط كلاهما
شايع في عرف الشرع والشرط في العرف العام ما يتوقف عليه وجود الشيء وفي اصطلاح المتكلمين ما يتوقف
عليه الشيء ولا يكون داخلا في الشيء ولا مؤثرا فيه وفي اصطلاح النحاة ما دخل عليه شيء من الادوات
المخصوصة الدالة على سببية الاول ومسببية الثاني ذهنا او خارجا سواء كان علة للجزاء مثل ان كانت
الشمس طالعة فالنهار موجود او معلولا مثل ان كان النهار موجودا فالشمس طالعة او غير ذلك مثل ان
دخلت الدار فانت طالق ومحل النزاع هو الشرط النحوي وظاهر انه لا يلزم ان يكون موقوفا عليه الا
انه قد يجاب بانه ان اتحد السبب فالحكم ينتفي بانتفائه والا فان ظهر سبب اخر فلا نزاع في عدم المفهوم
وان لم يظهر فالاصل عدمه ويحصل الظن بالمفهوم ولا نزاع في عدم القطع **قوله** ومن لم يستطع اي
لم يملك زيادة في المال يقدر بها على نكاح الحرة فلينكح مملوكة من الاماء المؤمنات فعنده لا يجوز نكاح الامة
عند استطاعة نكاح الحرة ويكون هذا حكما شرعيا ثابتا بطريق المفهوم مخصصا لقوله تع واحل لكم ما وراء
ذلكم وعندنا هو عدم اصلي لا حكم شرعي فلا يصلح مخصصا لقوله واحل لكم ما وراء ذلكم على ما هو مذهبه
في ان المخصص لا يجب ان يكون موصولا بالعام ولا ناسخا على ما هو مذهبنا في التراخي انه نسخ لا تخصيص
وذلك لان الناسخ يجب ان يكون حكما شرعيا لا عدما اصليا وقد يقال المراد انه لا يصلح مخصصا
ان تعذر الاتصال ولا ناسخا اي على تقدير عدم الاتصال فيه نظر لان عدم الاتصال ظاهر لا خفاء فيه

وإذا لم يكن مخصصا ولا ناسخا بقي الجواز لقوله تعالى وأحل لكم ما وراء ذلكم وبهذا الخلاف قوله تعالى فمن لم يجد فصيام ثلثة
أيام فمن لم يستطع فإطعام ستين مسكينا فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا فإنه لم يقم دليل على ثبوت بعض الأحكام
قبل بعض الشروط فيبقى على عدم الأصلي فإن قيل المعلق بالشرط يجب أن يثبت عند ثبوته وبهذا فيما يثبت
قبل الشرط محال كجواز نكاح الأمة قلنا يجب أن يثبت من حيث دلالة اللفظ وهو لا ينافي ثبوته في الخارج قبيل
ذلك بنص آخر كما في الآيات المتعددة في وجوب الصلوة مثلا فإن الوجوب يجب أن يثبت لا أمر مع أن إثبات الثابت
محال قوله وهذا بناء التحقيق في الجملة الشرطية عند أهل العربية أن الحكم هو الجزاء وحده والشرط قيد له بمنزلة
الظرف والحال حتى أن الجزاء إن كان خبرا فالشرطية خبرية وإن كان إنشاء فإنشائية وعند أهل النظر أن مجموع الشرط
والجزاء كلام واحد دال على ربط شيء بشيء وثبوته على تقدير ثبوته من غير دلالة على الانتفاء عند الانتفاء وكل من
الشرط والجزاء جزء من الكلام بمنزلة المبتدأ والخبر قال الشافعي إلى الأول وجعل التعليق إيجابا للحكم على تقدير
وجود الشرط وإعداما له على تقدير عدمه فصار كل من الثبوت والانتفاء حكما شرعيا ثابتا باللفظ منطوقا ومفهوما
وصار الشرط عنده تخصيصا وقصر العموم المتبادر على بعضه وقال أبو حنيفة إلى الثاني فجعل الكلام موجبا للحكم على
تقدير وجود الشرط ساكتا عن النفي والإثبات على تقدير عدمه فصار انتفاء الحكم عدما أصليا مبنيا على عدم
دليل الثبوت لا حكما شرعيا مستفادا من النظم ولم يكن الشرط تخصيصا إذ لا دلالة على عموم المتبادر حتى يقصر
على البعض قوله وكفارة اليمين أي وجوز تعجيل كفارة اليمين إذا كانت مالية بأن يعتق رقبة أو يطعم
عشرة مساكين أو يكسوهم قبل أن يحنث بناء على هذا الأصل وهو أن السبب ينعقد قبل وجود الشرط وأثر
الشرط إنما هو في تأخير الحكم إلى زمان وجوده لا في منع السببية فإن قيل هذا ليس من التعليق بالشرط في شيء
بالمعنى الذي نحن فيه قلنا لما قرر هذا الأصل في نحو أنت طالق إن دخلت الدار حيث كان قوله أنت طالق
سببا والدخول شرطا أشار إلى أنه جار في السبب والشرط مطلقا سواء وجد فيه صورة التعليق وأدوات
الشرط أو لا فإن الحلف عنده سبب للكفارة بدليل إضافتها إليه والحنث شرط لتوقف وجوب أدائها عليه
إجماعا ويحتمل أن يقال إنه في معنى من حلف فليكفر إن حنث فيصير مما نحن فيه قوله بناء على هذا الأصل متعلق
بقوله يجوز تعجيل الكفارة لا بقوله فإن اليمين سبب قوله وفي البدني لما لم يثبت أي نفس الوجوب قبل وجود
الشرط بناء على أن وجوب الأداء لا يثبت قبل وجود الشرط إجماعا والوجوب في البدني إما عين وجوب
الأداء أو مستلزم له لا انفكاك بينهما فلا يثبت الوجوب حيث لا يثبت وجوب الأداء فتعجيله قبل
الشرط يكون تعجيلا قبل الوجوب فلا يصح كما لا يصح الصلوة قبل الوقت بخلاف الزكوة قبل الحول واعلم أن
المذكور في أصول الشافعية أن نفس الوجوب قد ينفصل عن وجوب الأداء كما في صلوة النائم والناسي
فإنها واجبة لوجود السبب وتعلق الخطاب وليست بواجبة الأداء بل يظهر الأثر في حق القضاء وتحقيقه
أنه يجب عليه الوقت أن يصلي بعد زوال العذر وأما تعلق الوجوب بعين المال فلا يطابق أصولهم

الحكم

الحكم لا يتعلق إلا بفعل المكلف بل لا معنى له إلا الخطاب المتعلق بفعل المكلف ولهذا احتاجوا في نحو حرمت عليكم
الميتة وحرمت عليكم أمهاتكم إلى أنه من باب الحذف بقرينة دلالة العقل على أن الأحكام إنما تتعلق بالأفعال
دون الأعيان وذهب بعض الأئمة الإمام السرخسي وفخر الإسلام ومن تابعهما إلى أن الحكم يتعلق بالعين
كما يتعلق بالفعل ومعنى حرمة العين خروجها من أن يكون محلا للفعل شرعا كما أن حرمة الفعل خروجه
من الاعتبار شرعا فلا ضرورة إلى اعتبار الحذف والمجاز وأيضا معنى الحرمة المنع فمعنى حرمة الفعل أن
العبد منع عن اكتسابه وتحصيله فالعبد ممنوع والفعل ممنوع عنه وهذا كما يقال لا يشرب هذا الماء
وهو بين يديه ومعنى حرمة العين أنها منعت عن العبد تصرفا فيها فالعين ممنوعة والعبد ممنوع عنه
وذلك كما إذا ضبطت الماء الذي بين يديه فهذا أوكد وأبلغ وذكر في الميزان أن المعتزلة إنما أنكروا
حرمة الأعيان لئلا يلزمهم نسبة خلق القبيح إلى الله تعالى بناء على أن كل محرم قبيح والأقرب ما ذكر في الأسرار
أن الحل والحرمة إذا كان لمعنى في العين أضيف إليها لأنها سببه كما يقال جرى النهر فيقال حرمت الميتة
لأن تحريمها لمعنى فيها ولا يقال حرمت شاة الغير لأن حرمتها لاحترام المالك قوله وعندنا لا ينعقد
أي المعلق سببا للحكم إلا عند وجود الشرط ولهم في بيان ذلك طريقان أحدهما أن المعلق قبل وجود
الشرط بمنزلة جزء السبب لما مر من أن أنت طالق قبل الدخول بمنزلة أنت طالق وجزء السبب لا يكون
سببا الثاني أن التعليق مانع للمعلق من الوصول إلى المحل والأسباب الشرعية لا تصير أسبابا قبل الوصول
إلى المحال لأنها عبارة عما يكون طريقا إلى الشيء ومفضيا إليه كما لا يكون شرط البيع علة للبيع لعدم
التمام كذلك بيع الحر لعدم الوصول إلى المحل وأورد على الأول أن الإضافة أيضا ينبغي أن يكون
مانعة مثل أنت طالق غدا وأجيب بأن التعليق يمين وهي لتحقيق البر وهو إعدام موجب المعلق
لا وجوده فلا يكون المعلق مفضيا إلى وجود الحكم بخلاف الإضافة فإنها لثبوت الحكم بالإيجاب
في وقته لا لمنع الحكم فيتحقق السبب لوجوده حقيقة من غير مانع إذ الزمان من لوازم الوقوع وأورد
على الثاني أنه لما لم يصل إلى المحل كان ينبغي أن يلغو كما إذا قال للأجنبية أنت طالق وأجيب بأنه لما كان
مرجو الوصول بوجود الشرط وإخلال التعليق جعل كلاما صحيحا في حق أن يصير سببا كشرط البيع
حتى لو علق بشرط لا يرجى الوقوف على وجوده لغا مثل أنت طالق إن شاء الله قوله فيجوز تعليق
الطلاق والعتاق بالملك يشكل بما روي عن عبد الله بن عمرو بن العاص رض أنه خطب امرأة فأبوا
أن يزوجوها إلا بزيادة صداق فقال إن تزوجتها فهي طالق ثلثا فبلغ ذلك رسول الله عم
فقال عم لا طلاق قبل النكاح فإن الحديث مفسر لا يقبل التأويل فلا بد من أن يبين نسخه أو عدم
صحته قوله والسبب للكفارة هو الحنث عندنا لوجهين الأول أن اليمين انعقدت للبر وضعت
للإفضاء إليه والكفارة إنما تجب على تقدير عدم البر فلا يكون اليمين مفضيا إليها لامتناع إفضاء

الشيء إلى ما لا يتحقق إلا عند عدم ذلك الشيء ألا ترى أن السبب يجب تقرره عند وجود المسبب واليمين
لا تبقى عند وجود الكفارة لأنها إنما تكون بعد الحنث الذي هو نقض لليمين بل السبب هو الحنث لكونه مفضيا
إلى الكفارة من حيث إنه جناية وهتك لكنها لا يوجد بدون اليمين فيكون شرطا وللقائل أن يقول على الأول
لم لا يجوز أن يفضي اليمين إلى الكفارة بطريق الانقلاب والخلفية عن البر كالصوم والإحرام يفضيان
عن ارتكاب محظورهما وبعد الارتكاب يصيران سببين لوجوب الكفارة بطريق الانقلاب وعلى الثاني
لم لا يجوز أن يبقى الخلف أعني الكفارة بعد انقطاع العلة كالمهر يبقى بعد انقطاع النكاح بالطلاق وذلك لأن
العلة علة لإيجاب الأصل لا للبقاء والخلف يخلفه في البقاء وفي كون سبب الكفارة هو الإحرام والصوم
نظر بل السبب هو الجناية عليهما **قوله** وفرق أي فرق الشافعي بين الحقوق المالية والبدنية بأنه ينفصل
في المالية الوجوب عن وجوب الأداء فينعقد السبب وإن لم يجب الأداء بخلاف البدنية باطل لأن الحق الواجب
لله تعالى على العباد هو العبادة وهو فعل يباشره العبد بخلاف هوى نفسه ابتغاء لمرضاة الله تعالى والمال
لا يكون مقصودا في ذلك بل آلة يتأدى بها الواجب بمنزلة منافع البدن فيصير الحقوق المالية كالبدنية
في أن المقصود بالوجوب هو الأداء وأن تعليق وجوب الأداء بالشرط يمنع تمام السببية فيهما جميعا
وإنما جازت النيابة في المالية لحصول المقصود وهو المشقة ومخالفة هوى النفس بخلافه في البدنية وتجيء
في باب الأمر أن الوجوب ينفصل عن وجوب الأداء في البدنية وإنما قال في حقوق الله تعالى لأن المال هو
المقصود في حقوق العباد إذ به ينتفع الإنسان ويندفع الخسران **قوله** وتبيين الفرق لما جعل الشافعي
التعليق بالشرط بمنزلة التأجيل وشرط الخيار في أنه لا يمنع السبب عن الانعقاد وإنما يؤخر الحكم فقط أراد
إلى الفرق بأن التأجيل إنما دخل على الثمن فيفيد تأخير لزوم المطالبة ولا معنى لمنعه السبب عن الانعقاد
والملك عن الثبوت إذ لا جهة لتأثير الشيء فيما لم يدخل فيه وشرط الخيار دخل في الحكم فقط لأنه ثبت
على خلاف القياس لضرورة دفع الغبن والضرورة تندفع بدخوله في مجرد الحكم بأن ينعقد السبب
ويتأخر الحكم لحصول المقصود بذلك حيث يمكن لصاحب الخيار فسخ الخيار بدون رضاء صاحبه
ولا يجوز ذلك في السبب لأن دخوله على السبب دخول على الحكم وتأخيره ضرورة أنه تابع للسبب ثابت به وأما
الطلاق والعتاق فمما يحتمل الإسقاط دون الإثبات فيحتملان الشرط فيعمل بالأصل وهو أن يدخل
التعليق على السبب فيلزم تأخير الحكم عن سببه وأن يحمل الشيء على كماله وكمال التعليق أن يدخل على السبب
إذ لا ضرورة ههنا في الاقتصار على مجرد الحكم وحمل التعليق على الناقص منه بخلاف البيع فإنه لا يحتمل
الخطر إلى الشرط لكونه من الإثباتات فيصير بالشرط قمارا وهو حرام محض وللقائل أن يقول الإعتاق
أيضا من الإثباتات دون الإسقاطات على ما سبق من أنه إثبات القوة الحكمية لا إثبات إزالة الرق

قوله الباب الثاني من البابين اللذين أورد فيهما أبحاث الكتاب في المباحث المتعلقة بإفادة

اللفظ للحكم الشرعي من الوجوب والحرمة وغيرهما وذلك مباحث الأمر والنهي **قوله** اللفظ المفيد الظاهر
أن القسم للحكم الشرعي ألا أن الخبر والإنشاء من أقسام اللفظ المفيد لمطلق الحكم قيد اللفظ بالمفيد ليخرج
المؤدي عن مورد القسمة فلا ينتقض حد الإنشاء بضرورة أنه لفظ لا يحتمل الصدق والكذب وقيد
الاحتمال بكونه بالنظر إلى نفس اللفظ المفيد للحكم لأنه بالنظر إلى العوارض قد لا يحتمل الكذب كخبر الشارع
ولم يتعرض لما لم يحتمل الصدق باعتبار العارض كقول القائل السماء تحتنا لأن الكلام في اللفظ المفيد
للحكم الشرعي وهذا غير متصور فيه فعلى هذا لا حاجة إلى أن يقال المراد احتمال أحدهما ومعنى احتماله لهما
إمكان اتصافه بهما فإن كلا منهما كما يوصف به القائل يوصف به القول إلا أنه يقال الصدق مطابقة نسبة
الخبر للواقع والكذب عدمها فتعريف الخبر بهما دور لأنا نقول هذا تقسيم باعتبار اللازم المشهور
لا تعريف ولو سلم فماهية الخبر والإنشاء واضحة عند العقل والمقصود تفسير لفظ الخبر وتعريف الخبر
من حيث إنه مدلول لفظ الخبر لا من حيث الماهية والمأخوذ في تعريف الصدق والكذب نفس ماهية
الخبر لا من حيث إنها مدلول هذا اللفظ فلا دور **قوله** وإخبار الشارع لما كان مدلول الخبر هو الحكم بثبوت
مفهوم لمفهوم أو نفيه عنه فالمحكوم به في خبر الشارع إن كان هو الحكم الشرعي مثل كتب عليكم الصيام
وأحل الله البيع وحرم الربوا فلا يخفى أنه يفيد ثبوت الحكم الشرعي من غير أن يجعل مجازا عن الإنشاء
وإن لم يكن كذلك فوجه إفادته للحكم الشرعي أن يجعل الإثبات مجازا عن الأمر والنفي مجازا عن النهي
فيفيد الحكم الشرعي بأبلغ وجه لأنه إذا حكم بثبوت شيء أو نفيه عنه فإن لم يتحقق ذلك لزم كذب الشارع
وهو محال بخلاف الأمر فإنه لا يلزم من عدم الامتثال بالمأمور به كذب الشارع فإن قلت هذا إنما يتصور
إذا كان الخبر على حقيقته وأما إذا جعل مجازا عن الأمر فمن أين يتصور الكذب على تقدير عدم الإتيان
بالفعل قلت نظرا إلى ظاهر صورة الخبر فإن قلت ففي مثل والوالدات يرضعن الخبر الذي هو مجاز
عن الأمر هو مجموع المبتدأ والخبر أم خبر المبتدأ وحده قلت ميل صاحب الكشاف إلى الثاني وأن المعنى
والوالدات ليرضعن وبعضهم يميلون إلى الأول زعما منهم أن خبر المبتدأ لا يكون جملة إنشائية وقد
بينا ذلك في شرح التلخيص **قوله** وأما الإنشاء فهو إما طلبي أو غير طلبي وكل منهما أقسام كثيرة والمعتبر
منها في بحث إفادة الحكم الشرعي هو الأمر والنهي إذ بهما يثبت أكثر الأحكام وعليهما مدار الإسلام ولهذا
صدر بعض كتب الأصول بباب الأمر والنهي قال شمس الأئمة الإمام السرخسي أحق ما يبتدأ به في البيان
الأمر والنهي لأن معظم الابتلاء بهما وبمعرفتهما تتم معرفة الأحكام ويتميز الحلال والحرام وإنما قال بهما
لأن المعتبر في علم المعاني هو الاستفهام لكثرة مباحثه **قوله** والأمر قول القائل استعلاء أي على سبيل
طلب العلو وعد نفسه عاليا افعل واحترز بقيد الاستعلاء عن الدعاء والالتماس مما هو بطريق
الخضوع أو التساوي ولم يشترط العلو ليدخل فيه قول الأدنى للأعلى افعل على سبيل الاستعلاء ولهذا

ينسب الى سوء الادب وعلى هذا يكون قول فرعون لقومه ماذا تامرون مجازا اى تشيرون والمراد بقوله الفعل ما يكون
مشتقا من مصدر على طريقة اشتقاق افعل من الفعل ثم لا نزاع في ان الامر يطلق على نفس صيغة افعل صادرة عن القائل
على سبيل الاستعلاء وعلى التكلم بالصيغة وطلب الفعل على طريق الاستعلاء ولهذا قال ابن الحاجب الامر اقتضاء فعل
غير كف على جهة الاستعلاء واحترز بقوله غير كف عن النهي ويرد عليه نحو اكفف اللهم الا ان يراد غير كف عن الفعل
الذى اشتقت منه صيغة الاقتضاء وباعتبار الثاني هو كون الامر بمعنى المصدر يشتق منه الفعل وغيره مثل
امر يامر وآمر والمأمور وغير ذلك وكذا القول يطلق بمعنى المقول وبمعنى المصدر فالتعريف المذكور يمكن تطبيقه
على الاعتبارين لكن الاول انسب لانه جعل الامر والنهي من اقسام الانشاء والانشاء من اقسام اللفظ المفيد لكن
يرد عليه انه ان اريد اصطلاح العربية فالتعريف غير جامع لان صيغة افعل عندهم امر سواء كان على طريق الاستعلاء
او غيره وان اريد اصطلاح الاصول فغير مانع لان صيغة افعل على طريق الاستعلاء قد يكون للتهديد والتعجيز ونحو ذلك
وليست بامر لا يقال المراد صيغة افعل مرادا بها ما يتبادر منها عند الاطلاق لانا نقول فح يكون قيد الاستعلاء
مستدركا وهو ظاهر فان قيل يرد على عكس التعريف قول الادنى للاعلى افعل تبليغا او حكاية عن الامر المستعلي
فانه امر وليس على طريق الاستعلاء من القائل قلنا مثله لا يعد في العرف مقول هذا القائل الادنى بل مقول
المبلغ عنه وفيه استعلاء من جهته **قوله** والامر اعاد صريح اللفظ دون الكناية لانه اراد الاسم دون المسمى كما
يقال الاسد حقيقة في السبع مجاز في غيره يعني ان امر حقيقة في صيغة افعل استعلاء بالاتفاق ويطلق على الفعل
مجازا عند الجمهور وحقيقة عند البعض حتى يكون مشتركا فقد ذهب ابو الحسين البصري الى ان لفظ الامر مشترك
بين القول المخصوص والشيء والفعل والصفة والشان لتردد الذهن عند اطلاقه الى الامور ورد بالمنع
بل يتبادر الى القول المخصوص وقيل هو حقيقة للقدر المشترك بين القول والفعل اعني مفهوم احدهما دفعا للمجاز
والاشتراك وهو قول حادث مخالف للاجماع فلم يلتفت اليه واذا كان الامر حقيقة في الفعل ايضا فالادلة الدالة
على كون الامر للايجاب تدل على ان فعل النبي عم ايضا يدل على الايجاب ضرورة انه امر وكل امر للايجاب ولا يخفى انه انما
يستقيم عند من يقول بعموم المشترك ليكون قولنا كل امر شاملا للقول والفعل في القول بكون فعله عم للايجاب
فرع على كونه امرا فالحاصل انه اذا نقل عن النبي عم فعل فان كان سهوا او طبعا او خاصا به فلا يجب اجماعا وان
كان بيانا لمجمل يجب اتباعه اجماعا وان كان غير ذلك فهل يجوز ان نقول حقيقة امرنا النبي عم بكذا وهل يجب علينا
اتباعه ام لا فقال البعض نعم وقال الاكثرون لا وهو المختار وللخلاف مقامان احدهما الكل وهو ان الفعل
امر والثاني متفرع عليه وهو ان فعل النبي عم للايجاب فاحتجوا على الاول بقوله تع وما امر فرعون برشيد اي فعله لانه
الموصوف بالرشد وكذا قوله تع وامرهم شورى بينهم فتنازعتم في الامر لتجبين من امر الله وامثال ذلك واحتجوا
على الفرع بقوله عم صلوا كما رايتموني اصلي فانه حين شغل عن اربع صلوات يوم الخندق فقضاها مرتبة فثبت
بهذا النص ان فعله واجب الاتباع وهو معنى كونه للايجاب كما ثبت بقوله واطيعوا الله واطيعوا الرسول ان قوله موجب

فان قلت اي حاجة الى الاحتجاج على الفرع بعد اثبات الاصل قلت فيه تنبيه على انه مع ابتنائه على الاصل وثبوته بادلة
ثابت بدليل مستقل **قوله** قلنا لما احتج الخصم على كل من الاصل والفرع على حدة احتج المص على بطلان كل منهما مع الاشارة
الى الجواب عن احتجاجه والاحتجاج على بطلان الاصل من وجهين الاول ان الامر حقيقة في القول المخصوص بمعنى انه
موضوع له بخصوصه اتفاقا فلو كان حقيقة في الفعل ايضا يلزم الاشتراك وهو خلاف الاصل لاخلاله بالتفاهم فلا
يرتكب الا بدليل والمجاز وان كان خلاف الاصل الا انه راجح على الاشتراك لكونه اكثر وانما قيدنا بقولنا انه موضوع له
بخصوصه لان مجرد كون اللفظ حقيقة في امرين مختلفين لا يوجب الاشتراك لجواز ان يكون موضوعا للقدر المشترك
بينهما كالحيوان فانه حقيقة في الانسان والفرس وليس بمشترك بل هو متواطئ الثاني ان الامر لو كان حقيقة في الفعل لما صح
نفيه عنه لان امتناع النفي من لوازم الحقيقة واللازم باطل للقطع بان من يفعل فعلا ولم يصدر عنه صيغة افعل
يصح عرفا ولغة ان يقال انه لم يامر والدليل الاول اعم لان الثاني انما يدل على ان الامر الذي هو مصدر لا يطلق
حقيقة على الفعل بالفتح اعني مصدر فعل حتى يشتق منه امر بمعنى فعل و يامر بمعنى يفعل ولا يدل على ان الامر
الذي هو اسم لا يطلق حقيقة على الفعل بالكسر وهو اسم بمعنى الشان ذكره في الصحاح وفي هذا الكلام اشارة
الى ما سبق من ان الامر يطلق حقيقة على نفس صيغة افعل استعلاء وعلى اقتضاء الفعل بطريق الاستعلاء والاول
اسم والثاني مصدر بمنزلة القول في الخبر والخلاف في ان الاول هل يطلق حقيقة على الحاصل من المصدر اعني الشان
والثاني هل يطلق على الفعل الذي هو مصدر فعل يفعل ثم اجاب عن احتجاج الخصم بان تسمية الفعل امرا كما
في قوله تع وما امر فرعون برشيد وغيره من الايات من قبيل المجاز باعتبار اطلاق اسم السبب على المسبب بناء على
ان الفعل يجب بالامر ويثبت به فيكون من اثاره وقد يقال تسمية الداعي الى الفعل بالامر فسمي الفعل امرا تسمية
للمفعول بالمصدر كتسمية المخلوق خلقا اي المقصود بالشان الذي هو مصدر شانت اي قصدت وذكر الامام
في المحصول ان الاظهر ان المراد من لفظ الامر في الاية هو القول لما تقدم من قوله فاتبعوا امر فرعون اي
اطاعوه فيما امرهم به وما امر فرعون برشيد فوصفه بالرشد مجاز من باب وصف الشيء بوصف صاحبه **قوله**
سلمنا ان الاصل وهو كون الامر حقيقة في الفعل حتى لا يمكن اثباته بالنقل من ائمة اللغة او
الشيوع في الاستعمال سلمه وهذا من مباحث الاصول في كون الفعل موجبا او غير موجب فابطل
التفريع اولا والفرع ثانيا والدليل لنا اما الاول فلان الدلائل المذكورة على كون الامر للايجاب
انما تدل على ان الامر بمعنى القول المخصوص للايجاب ولا تدل على ان الامر بمعنى فعل النبي عم للايجاب كما سبق
بيانه واستدل المص على ان الفعل غير مراد بالقول مرادا اجماعا فلا يراد الفعل لان المشترك لا عموم
له ولما كان من مذهب الخصم عموم المشترك اعرض عن الاستدلال الى المنع لان الخصم هو الذي يستدل على كون
الامر للايجاب ولو كان فعلا فيكفينا ان نقول لا نسلم ان الامر بمعنى الفعل مراد من الادلة على كون الامر
للوجوب اما في غير قوله تع فليحذر الذين يخالفون عن امره فظاهر على ما سنعرفه واما في الاية فلتوقفه

على عموم المشترك وهو ممنوع واما الثاني وهو ابطال كون الفعل موجبا فلان تعدد الدال مع اتحاد المدلول خلاف الاصل
لحصول المقصود بواحد اتفاقا وههنا اللفظ موضوع للايجاب اتفاقا فالقول بكون الفعل ايضا للايجاب مصير الى
ما هو خلاف الاصل فلا يرتكب الا بدليل كما في تعدد المدلول مع اتحاد الدال اعني الاشتراك واطلاق الترادف
على توافق القول والفعل في الدلالة على الايجاب خلاف الاصطلاح لانه انما يطلق على توافق اللفظين لكن المقصود
واضح وقد يقال ان الموضوع للمعاني انما هي العبارات لا غير وهي وافية بالمقاصد بل زائدة عليها فيكون الدال
على الايجاب هو القول لا الفعل وايضا المقصود بالامر من اعظم المقاصد لكونه مبنى الاحكام ومناط الثواب
والعقاب فيجب ان يختص بالصيغة لا يحصل بغيرها كالمقاصد الماضي والحال والاستقبال لا تحصل الا بصيغها
وكلاهما ضعيف لان انحصار الموضوع في اللفظ ووفايته بالمقاصد في حيز المنع وعلى تقدير التسليم لا ينافي كون الفعل
للايجاب لان القائلين به لا يدعون كونه موضوعا لذلك بل يدعون انه يجب علينا اتباع النبي عم في افعاله التي
ليست بسهو ولا طبع ولا مختصة به للدلايل الدالة على ذلك وعظم المقصود لا يقتضي اتحاد الدال عليه بل تعدده
لشدة الاهتمام به وكثرة الاحتياج اليه ولهذا كثرت الالفاظ المترادفة فيما لهم به اهتمام واما الثالث
وهو ابطال احتجاجهم على النزاع فلانا لا نسلم كون فعله موجبا مستفادا من قوله عم صلوا كما رايتموني اصلي وهو صيغة
الامر لا من نفس الفعل والا لما احتيج الى هذا الامر بعد قوله اطيعوا الله واطيعوا الرسول في عبارة المصنف
لان القول بان يكون الفعل موجبا مستفادا من هذا الحديث هو عين دعوى الخصم والاقرب ان يقال وجوب
الاتباع في الصلوة ثبت بهذا الحديث لا بالفعل فالموجب هو القول لا غير ثم عارض تمسكهم بالسنة بما روى
ابو سعيد الخدري بينما رسول الله عم يصلي باصحابه اذ خلع نعليه فوضعهما على يساره فلما راى ذلك
القوم القوا نعالهم فلما قضى صلوته قال ما حملكم على القائكم نعالكم قالوا رايناك القيت فقال عم ان
جبريل عم اتاني فاخبرني ان فيهما قذرا اذا جاء احدكم المسجد فلينظر فان راى في نعليه قذرا فليمسحه وليصل
فيهما وبما روي انه واصل فواصل اصحابه فانكر عليهم ونهاهم عن ذلك وقال ايكم مثلي يطعمني ربي ويسقيني فلو
كان الفعل موجبا لما انكر عليهم ونعم ما قال الامام الغزالي انهم لم يتبعوه في جميع افعاله فكيف صار اتباعهم
في البعض دليلا ولم يجعل مخالفتهم في البعض دليلا قوله وموجبه لما فرغ من بيان ما هو المدلول الحقيقي
للفظ الامر شرع في بيان ما هو المدلول الحقيقي لمسماه اعني لصيغة افعل وقد اختلفوا في ذلك فذهب
ابن سريج من اصحاب الشافعي رح الى ان موجب الامر اي الاثر الثابت به التوقف لانه يستعمل في معان كثيرة
بعضها حقيقة اتفاقا وبعضها مجاز اتفاقا فعند الاطلاق يكون محتملا لمعان كثيرة والاحتمال يوجب
التوقف الى ان يتبين المراد والتوقف عنده في تعيين المراد عند الاستعمال لا في تعيين الموضوع لانه
عنده موضوع بالاشتراك اللفظي للوجوب والندب والاباحة والتهديد وذهب الغزالي وجماعة من
المحققين الى التوقف في تعيين الموضوع له اذ الوجوب فقط او الندب فقط او هو مشترك بينهما

لفظا

لفظا قوله التاديب هو قريب من الندب الا ان الندب لثواب الآخرة والتاديب لتهذيب الاخلاق
واصلاح العادات وكذا الارشاد قريب الا انه تعلق بالمصالح الدنيوية والتهديد هو التخويف
ويقرب منه الانذار مثل قل تمتع بكفرك قليلا فانه ابلاغ مع تخويف وقوله كلوا الامتنان على العباد
بقرينة قوله مما رزقكم الله وقوله ادخلوها اي الجنة للاكرام بقرينة قوله بسلام آمنين وقوله الا انجلي اي انكشف
جعله للتمني لان استطالة تلك الليلة حتى كان انجلاها بالصبح من قبيل المحال التي لا رجاء في حصولها وقوله القوا
احتقار لسحر السحرة في مقابلة المعجز الباهر بدلالة الحال والتكوين هو الايجاد قوله قلنا ابطل دليل
التوقف بانه منقوض بالنهي فانه ايضا يستعمل لمعان مع ان موجبه ليس التوقف للعلم الضروري بانه ليس موجب
افعل ولا تفعل واحدا ثم عارضه بانه لو كان موجب الامر التوقف لكان موجب النهي ايضا التوقف لان الامر
بالانتهاء وكف النفس عن الفعل ثم ابطل المقدمة القائلة بان الاحتمال يوجب التوقف بوجهين الاول
انه يستلزم بطلان حقائق الاشياء لاحتمال تبدلها في الساعات او بطلان حقائق الالفاظ بان لا يتحقق
حملها على معانيها لاحتمال نسخ او خصوص او مجاز او اشتراك الثاني ان الاحتمال لا ينافي القطع باحد
المعاني لا الظهور فيه ونحن لا ندعي ان الامر محكم في احد المعاني بحيث لا يحتمل غيره اصلا بل انه ظاهر في الوجوب
مثلا ويحتمل الغير وعند ظهور البعض لا وجه للتوقف بل يحمل عليه حتى يوجد صارف عنه وههنا نظر اما اولا
فلان الواقفين في الامر واقفون في النهي وثبوت الفرق بين طلب الفعل وطلب الترك لا ينافي ذلك
لان التوقف في الامر في ان المراد هو طلب الفعل جازما وهو الوجوب او راجحا وهو الندب وغير ذلك
مع القطع بانه ليس لطلب الترك والتوقف في النهي توقف في ان المراد هو طلب الترك جازما وهو التحريم
او راجحا وهو الكراهة مع القطع بانه ليس لطلب الفعل فالتوقف في كل منهما توقف فيما يحتمله فمن اين
يلزم التساوي وعدم الفرق بين افعل ولا تفعل واما ثانيا فلان الاحتمال في الامر والنهي احتمال ناش
عن الدليل على تعدد المعاني وهو الوضع او الشيوع وكثرة الاستعمال فاين هذا من احتمال تبدل الاشياء
او احتمال الالفاظ لغير معانيها الحقيقية عند الاطلاق قوله وبيان العاقبة ولا تعتذروا هكذا وقع
في اكثر النسخ وفي بعضها ولا تعتذروا والحق انه سقط ههنا شيء من قلم الكاتب والصواب ان يكتب
هكذا او بيان العاقبة نحو ولا تحسبن الله غافلا واليأس نحو لا تعتذروا قوله وهذا الاحتمال اي
العيان والتوقف بسببه يبطل الحقائق قوله وعند العامة اي اكثر العلماء موجب الامر واحد لان الغرض
من وضع الكلام هو الافهام والاشتراك يخل به فلا يرتكب الا عند قيام الدليل وبهذا انتفى القول بالاشتراك
لفظا بين الوجوب والندب على ما نقل عن الشافعي او بينهما وبين الاباحة او بين الثلثة وبين التهديد
على ما ذهب اليه الشيعة ونقل عن ابن سريج ولا ينفى القول بالاشتراك معنى بين الوجوب والندب
لان موجبه واحد وهو الطلب جازما كان او راجحا وقد يعبر عنه بترجيح الفعل او بين الوجوب والندب والاباحة

على ما ذهب اليه المرتضى من الشيعة فانه موجب ايضا واحد وهو الاذن في الفعل ثم اختلف القائلون بان حقيقة
واحد من الامور المذكورة في ذلك الواحد على ثلثة مذاهب فقال بعض اصحاب مالك انه الاباحة لانه لطلب وجود
الفعل وادناه المتيقن اباحته وقال ابو هاشم وجماعة من الفقهاء وعامة المعتزلة وهو احد قولي الشافعي
انه الندب لانه لطلب الفعل فلا بد من رجحان جانبه على جانب الترك وادناه الندب لاستواء الطرفين في الاباحة
وكون المنع عن الترك امرا زائدا على الرجحان وقال اكثر العلماء انه الوجوب لانه كمال الطلب والاصل في الاشياء
الكمال لان الناقص ثابت من وجه دون وجه فمن جعل للاباحة او الندب جعل النقصان اصلا والكمال
عارضا وهو قلب المعقول ولما كان هذا اثباتا للغة بالترجيح اعرض عنه المصنف وتمسك بالنص ودلالة الاجماع
اما النص فآيات منها قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم فان
تعليق الحكم بالوصف مشعر بالعلية تخويفهم وحذرهم من اصابة الفتنة في الدنيا او العذاب في الآخرة يجب
ان يكون بسبب مخالفتهم الامر وهي ترك المأمور به كما ان موافقته الاتيان به المتبادر الى الفهم لا عدم الاعتقاد
حقيته ولا حمله على غير ما هو عليه بان يكون للوجوب او الندب مثلا فيحمل على غيره يقال خالفني فلان عن كذا
اذا اعرض عنه وانت قاصد اياه مقبل عليه فالمعنى يخالفون المؤمنين عن امر الله وامر النبي عم ويجوز
ان يكون على تضمين المخالفة معنى الاعراض اي يعرضون عن الامر ولا يأتون بالمأمور به فسوق الآية
للتحذير عن مخالفة الامر وانما يحسن ذلك اذا كان فيها خوف الفتنة او العذاب اذ لا معنى للتحذير عما
لا يتوقع فيه مكروه ولا يكون في مخالفة الامر خوف الفتنة او العذاب الاليم الا كان المأمور به واجبا اذ لا محذور
في ترك غير الواجب لا يقال هذا انما يتم على تقدير وجوب الخوف والحذر بقوله فليحذر وهو اول المسألة
وعين النزاع وعلى تقدير كون امره عاما وهو ممنوع بل هو مطلق ولا نزاع في كون بعض الاوامر
للوجوب لانا نقول لا نزاع في ان الامر قد يستعمل للايجاب في الجملة والامر بالحذر من هذا القبيل بقرينة السياق
وانه لا معنى ههنا للندب او الاباحة بل الحذر عن اصابة المكروه واجب وامره مصدر مضاف
من غير دلالة على معهود فيكون عاما لا مطلقا وعلى تقدير كونه مطلقا يتم المطلوب لان المدعى ان الامر
المطلق للوجوب ولا نزاع في انه قد يكون لغيره مجازا بمعونة القراين والاقرب ان يقال المفهوم من
الآية التهديد على مخالفة الامر والحاق الوعيد بها فيجب ان يكون مخالفة الامر حراما وتركا للواجب
ليليق بها الوعيد والتهديد ومنها قوله تعالى وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امرا
ان يكون لهم الخيرة من امرهم الضمير في لهم للمؤمن والمؤمنة جمع لعمومهما بالوقوع في سياق النفي وفي امرهم
لله ورسوله جمع للتعظيم والمعنى ما صح لهم ان يختاروا من امرهما شيئا ويتمكنوا من تركه بل يجب
عليهم المطاوعة وجعل اختيارهم تبعا لاختيارهما في جميع اوامرهما بدليل وقوع الامر نكرة في سياق
الشرط مثل اذا جاءك رجل فاكرمه وهذا اولى من القول بوقوعه في سياق النفي ثم لا بد ههنا من

بيان امرين احدهما ان القضاء ههنا بمعنى الحكم وتحقيقه انه اتمام الشيء قولا كما في قوله تعالى وقضى ربك
ان لا تعبدوا الا اياه اي حكم او فعلا كما في قوله تعالى فقضاهن سبع سموات اي خلقهن واتقن امرهن
ولا يخفى ان الاسناد الى الرسول يأبى هذا المعنى فتعين الاول واما اطلاقه على تعلق الارادة الالهية
بوجود الشيء من حيث انه يوجبه فمجاز وثانيهما ان المراد من الامر هو القول دون الفعل او الشيء على ما
ذكروا في قوله تعالى اذا قضى امرا اي اراد شيئا وذلك لانه لو اريد فعل فلا معنى لنفي خيرة المؤمنين منه
ولو اريد حكم بفعل او شيء احتيج الى تقدير الباء وهو خلاف الاصل وعلى تقدير ارتكابه لا يصح نفي الخيرة
على الاطلاق لجواز ان يكون الحكم بندب فعل او اباحته ومع ثبت الخيرة وعلى تقدير ان يكون الحكم بفعل شيء
موجبا لنفي الخيرة يثبت المدعى وهو ان يكون الامر بالشيء يقتضي نفي الخيرة للعباد ولزوم المتابعة والانقياد
فظهر ان المراد من الامر في قوله من امرهم هو القول المخصوص اما بمعنى المصدر او نفس الصيغة وهو اجعل
امرا نصبا على المصدر او التمييز لما في الحكم من الابهام او الحال على ان المصدر بمعنى اسم الفاعل كما تقول
جاءني زيد ركوبا فاعجبني ركوبه ومنها قوله تعالى ما منعك ان لا تسجد اي ما منعك من السجود ولا زائدة لا
او ما دعاك على ترك السجود مجاز الان المانع من الشيء داع الى نقيضه والاستفهام للتوبيخ والانكار
والاعتراض وهو انما يتوجه على تقدير كون الامر للايجاب ليستحق تاركه الذم والا فله ان يقول انك ما الزمتني
السجود فعلام اللوم والانكار فان قلت هذا لا يدل الا على كون الامر بالسجود للوجوب ولا نزاع لاحد
في استعمال الامر لذلك وانما النزاع في كونه حقيقة له خاصا به قلت اطلاق قوله اسجدوا لآدم
من غير قرينة مع قوله اذ امرتك دون ان يقول اذ امرتك امر ايجاب والزام دليل على ان الامر المطلق
للوجوب وهو المدعى اذ لا نزاع في ان المقيد بالقرينة مستعمل في غير الايجاب مجازا ومنها قوله تعالى انما قولنا
لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون ذهب اكثر المفسرين الى ان هذا الكلام مجاز عن سرعة
الايجاد وسهولته على الله تعالى وكمال قدرته تمثيلا للغائب يعني تأثير قدرته في المراد بان يأمر المطاع
للمطيع في حصول المأمور به من غير امتناع وتوقف ولا افتقار الى مزاولة عمل واستعمال آلة فلا قول ولا كلام وانما وجود
الاشياء بالخلق والتكوين مقرونا بالعلم والقدرة والارادة وذهب بعضهم الى انه حقيقة وان الله تعالى اجرى
سنته في تكوين الاشياء ان يكونها بهذه الكلمة وان لم يمتنع تكوينها بغيرها والمعنى يقول له احدث فيحدث
عقيب هذا القول لكن المراد الكلام الازلي القائم بذات الله تعالى لا الكلام اللفظي المركب من الاصوات
والحروف لانه حادث فيحتاج الى خطاب آخر ويتسلسل ولانه يستحيل قيام الصوت والحرف بذات الله تعالى والكلام
يتوقف خطاب التكوين على الفهم ويشتمل على اعظم الفوايد وهو الوجود جاز تعلقه بالمعدوم بل خطاب
التكليف ايضا ازلي فلا يمتنع ان يتعلق بالمعدوم على معنى ان الشخص الذي سيوجد مأمور بذلك وبعضهم على ان
الكلام في الازل لا يسمى خطابا حتى يحتاج الى المخاطب وعلى المذهبين اي سواء كان قول كن يكون مجازا او حقيقة

يكون الوجود والحدوث مرادا من هذا الامر اعني امر كن اما على الثاني فظاهر لان معناه نقول احدث فيحدث
اي يحصل وجد الامر بالوجود بتحقق الوجود عقيبه واما على الاول فلانه جعل الامر قرينة ومثل سرعة الايجاد بالتكلم
بهذه الكلمة وترتب وجود المامور به عليها فلو لم يكن الوجود مقصودا بامر كن لما صح هذا التمثيل لعدم الجامع
فسواء جعلنا هذا الكلام حقيقة او مجازا لا بد ان يكون الوجود مرادا بامر كن وكما يكون الوجود مرادا بامر
كن يكون مرادا بجميع اوامر الله تعالى لانها كلها من قبيل امر كن لان معنى اقيموا الصلوة كونوا مقيمين للصلوة
وعلى هذا القياس الا ان المراد في امر التكوين هو الكون بمعنى الحدوث من كان التامة وفي امر التكليف هو
الكون بمعنى وجود الشيء على صفة من كان الناقصة واذا كان كل امر من الله طلبا للكون يجب تحقق المطلوب اي
حدوث الشيء في امر التكوين وحصول المامور به في امر التكليف الا انه لو جعل الوجود في التكوين مرادا من جميع
الاوامر حتى امر التكليف لزم انعدام اختيار العبد في الاتيان بالفعل المكلف به بان يحدث الفعل شاء او لم
يشأ كما في امر الايجاد وح تبطل قاعدة التكليف اذ لا بد فيه ان يكون للمامور نوع اختيار وان كان ضروريا
بالنسبة الى مشية الله تعالى وما تشاؤن الا ان يشاء الله والا صار ملحقا بالجمادات فلم يثبت كون الوجود مرادا في كل
امر التكليف بل نقل الشرع لزوم الوجود للامر الى لزوم الوجوب لان الوجوب مفض الى الوجود نظرا الى
العقل والديانة فصار لازم الامر هو الوجوب بعد ما كان لازمه الوجود وحاصل ما ذكره فخر الاسلام ان اعتبار
جانب الامر يوجب وجود المامور به حقيقة واعتبار كون المامور مخاطبا مكلفا يوجب التراخي الى حين ايجاده
فاعتبرنا المعنيين واثبتنا بالامر آكد ما يكون من وجوه الطلب وهو الوجوب خلفا عن الوجود وقلنا بتراخي
الوجود الى حين اختياره فان قلت فعلى هذا يكون الامر حقيقة في طلب الوجود وارادته مجازا في الايجاب
قلت نعم بحسب اللغة لكنه حقيقة شرعية في الايجاب اذ لا وجوب الا بالشرع فان قلت الكلام في مدلول صيغة الامر
بحسب اللغة وقد صرحوا بان الوجوب قلت نعم بمعنى انه لطلب وجود الفعل وارادته مع المنع عن النقيض
وهو ايجاب والزام لكنه من العباد لا يستلزم الوجود لجواز تخلف مطالبهم عن الطلب فالامر حقيقة لغوية
في الايجاب بمعنى الالزام وطلب الفعل وارادته جزما وحقيقة شرعية في الايجاب بمعنى الطلب والحكم باستحقاق تارك
الذم والعقاب لا بمعنى ارادة وجود الفعل والادلة تدل بعضها على الاول وبعضها على الثاني ولقائل
ان يقول لا نسلم ان صيغة الامر في اللغة لارادة المامور به بل للطلب وهو لا يستلزم الارادة بل قد يكون معها
فيحصل المامور به في اوامر الله تعالى وقد يكون بدونها فلا يحصل ولا قائل بالفرق بين اوامر الله واوامر
العباد في نفس مدلول اللفظ ولا بان اوامر الشرع مجازات لغوية وايضا لو كان امر كن لطلب وجود الحادث
وارادة تكونه من غير تخلف وتراخ وكان ازليا لزم قدم الحوادث وايضا اذا كان ازليا لم يصح
ترتبه على تعلق الارادة بوجود الشيء على ما ينبئ عنه الآية فالاولى ان الكلام مجاز وتمثيل لسرعة التكوين
من غير قول وكلام ومنها قوله تعالى افعصيت امري اي تركت موجبه دل على ان تارك المامور به عاص

وكل عاص

وهذه العبارة انما اوردها فخر الاسلام وغيره في التقرير الثاني اعني كون الكلام
على حقيقته فقالوا لو لم يكن الوجود مقصودا بهذا الامر لما استقام ان يكون قرينة
للايجاد وبمنزلته في تكوين الاشياء به على ما هو رأي الاشعري لانه انما يكون نظيره
وبمنزلته اذا ترتب عليه الوجود والتكون كما ترتب على التكوين والايجاد
وجمهور الشارحين على ان معناه لما صح ان يكون الامر شبيهة للايجاد ومعرفا
به في وجود الاشياء وكونها على ما جرت به السنة الالهية من ضم امر كن الى صفة
التكوين عند ارادة تكوين المكونات اظهارا للعظمة واعلاما للملائكة وان كان
التكوين كافيا في ذلك غير مفتقر الى شيء اخر وذلك لانه لا معنى لضم الشيء
الى الغير في تحقق موجبه الا اذا كان له اثر في ذلك وقصد به ما قصد بذلك
الغير وفي الكلام اشارة الى دفع ما يتوهم من ان الوجود لو كان بالامر والايجاد
جميعا لزم افتقار صفة التكوين الى شيء آخر وهو امارة النقصان ولتوهم
ورود الاشكال ذهب بعضهم الى ان ضمير يكون في عبارة فخر الاسلام يكون
للوجود دون الامر وان المراد بالايجاد هو الامر نفسه والمعنى لما صح ان
يكون الوجود قرينة للامر اي اثرا له مقارنا به مترتبا عليه وبالجملة
صح

وكل عاص يلحقه الوعيد لقوله تع ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدا فيها اي ماكثا المكث الطويل والوعيد

على الترك دليل الوجوب ومنها قوله تع واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون ذمهم على مخالفة الامر وهو معنى

الوجوب فان قيل من اين يعلم ان الوعيد والذم على ترك المامور به وكونكم من اين يعلم الوجوب في مطلق الامر

قلنا من ترتب الوعيد والذم على نفس مخالفة الامر المطلق واما دلالة الاجماع على ان موجب الامر المطلق

هو الوجوب فلاتفاق اهل العرف واللغة على ان من يريد طلب الفعل مع المنع عن تركه يطلبه بمثل صيغة افعل فيدل

على انه لطلب الفعل جزما وهو الوجوب وايضا لم يزل العلماء يستدلون بصيغة الامر على الوجوب من غير

نكير وهذا القدر كاف في اثبات مدلولات الالفاظ **قوله** مسئلة اختلف القائلون بان الامر للوجوب في موجب

الامر بالشي بعد حظره وتحريمه فالمختار انه ايضا للوجوب بالدلائل المذكورة فانها لا تفرق بين الوارد بعد

الحظر وغيره وللقائل ان يقول الدلائل المذكورة انما هي في الامر المطلق والورود بعد الحظر قرينة على ان المقصود

رفع التحريم لانه المتبادر الى الفهم وهو حاصل بالاباحة والوجوب والندب زيادة لابد لهما من دليل

وقيل للندب كالامر بطلب الزوج وكتب المعيشة بعد الانصراف عن الجمعة وعن سعيد بن جبير اذا انصرفت

من الجمعة فساوم بشيء ان لم تشتره وقيل للاباحة كالامر بالاصطياد بعد الاحلال واجيب بان المثال

الجزئي لا يصحح القاعدة الكلية لجواز ان يثبت الندب والاباحة في الاتيين بمعونة القرينة وهي ان مثل الكسب

والاصطياد انما شرع حقا للعبد فلو وجب لصار حقا عليه فيعود على موضوعه بالنقض وذكر الامام السرخسي في

ان قوله تع وابتغوا من فضل الله للايجاب لما روي عن رسول الله عم انه قال طلب الكسب بعد الصلوة هو الوظيفة

وتلا قوله تع فاذا قضيت الصلوة واعلم ان المشهور في كتب الاصول ان الامر المطلق بعد الحظر للاباحة

عند الاكثرين وللوجوب عند البعض وذهب البعض الى التوقف وليس القول بكونه للندب مما ذهب اليه

البعض ولا نزاع في الحمل على ما يقتضيه المقام عند انضمام القرينة **قوله** مسئلة قال فخر الاسلام

اذا اريد بالامر الاباحة او الندب فقد زعم بعضهم انه حقيقة وقال الكرخي والجصاص مجاز والنظار

ان هذا الاختلاف ليس في صيغة الامر لوجهين احدهما ان فخر الاسلام بعدما اثبت كونها حقيقة للوجوب

خاصة ونفى الاشتراك اختار القول الاول وهو ان الامر حقيقة اذا اريد به الاباحة او الندب وقال

هذا اصح وثانيهما انه استدل على كونه مجازا بصحة النفي مثل ما امرت بصلوة الضحى وصوم ايام البيض

ولا يخفى انه لا دلالة في هذا على كون صلوا صلوة الضحى وصوموا ايام البيض مجازا وانما يدل على ان

اطلاق لفظ الامر على هذه الصيغة ليس بحقيقة بل الخلاف في ان اطلاق لفظ ا م ر على الصيغة المستعملة

في الاباحة والندب مثل قوله تع كلوا واشربوا وقوله تع فكاتبوهم ونحو ذلك حقيقة او مجاز وهذا ما ذكر

في اصول ابن الحاجب وغيره ان المندوب مامور به خلافا للكرخي ولابي بكر الرازي وهو الجصاص والمباح

ليس بمامور به خلافا للكعبي فالجمهور على ان لفظ الامر حقيقة في الندب لان المندوب طاعة والطاعة فعل

المامور به ولان اهل اللغة مطبقون على ان الامر ينقسم الى امر ايجاب وامر ندب وهذا انما يكون في صيغة

قوله مما قيل هو اعتراض على الاستدلال بالايتين على الوجوب يعني كون الوعيد لترك المامور به الذي اشار اليه بقوله والوعيد على ترك المامور به دليل الوجوب في الاية الاولى ويعني كون الذم لتركه الذي اشار اليه في الاية الثانية بقوله ذمهم على مخالفة الامر وهذا السؤال والجواب محصل كلام الامام في المحصول

قوله وللقائل ان يقول اه يمكن ان يقال الامر بالورود بعد الحظر قرينة رفع التحريم فانه كما جاز الانتقال من الحظر الى الاذن جاز الانتقال منه الى الوجوب والاستعمال اشهر فانه جاء بعد الحظر للوجوب كقوله تع فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين وقوله وكبروا وادع مثلهم فاوقعوا الامر بهما بعد التحريم بالصوم بعد نهيها عنه والامر بالحج ونحوه بعد مباشرة اسبابها مع انه ابتدا السلم حرام كما في شرح البزدوي وبها وكفى تمام انه يعود في ما ذكر من الانتقال الى الوجوب وكذا الوجوب وهو كون الامر بعد الحظر للوجوب

بعد الوظيفة

قوله وهذا ذكره في اصول ابن الحاجب وغيره اه اراد بذلك ان ما ذكره ابن الحاجب وغيره والذي قلناه ان المسئلة واحدة لا انه كل منهما مسئلة برأسها وان الكلام ليس في اطلاق لفظ ام ر على الصيغة وكلام ابن الحاجب وغيره في ان اسم المامور به هل يطلق على المندوب حقيقة ام لا ولا خفاء في تغايرهما بذلك على هذا قول الشريف في حاشية شرح مختصر الاصول وانما النزاع في انه هل يطلق عليه اسم المامور به حقيقة ولا خفاء في انه مبني على ان ام ر حقيقة للايجاب او للقدر المشترك بينه وبين الندب ولا يبعد ان يجعل هذا مسئلة برأسها وكذا ما ذكره العلامة في شرح هدايته بعد ذكره في الكتب المشهورة ان هذا الخلاف مبني على ان الامر حقيقة فيما ذا وهو خفي لا قرينة فيه

الامر مجازا في الندب واما الاباحة فالجمهور على ان لفظ الامر مجاز فيها لان الامر للطلب وهو يستلزم ترجيح المأمور
على مقابله واما عند الكعبي فالمباح واجب لكونه ترك الحرام ومقدمة له فيكون مأمورا به وجوابه ان المباح
الذي يحصل به ترك الحرام لا يتعين لذلك بل يجوز ان يحصل بمباح آخر ولا يلزم كونه واجبا مخيرا الا انه تخيير
ان يكون واحدا منها من امور محصورة معينة والمباحات التي يحصل بها ترك الحرام ليست كذلك فهذا المحمل حسن
لكلام فخر الاسلام لولا نظم الندب والاباحة في سلك واحد وتخصيص الخلاف بالكرخي والجصاص فلهذا ذهب
اكثر الشارحين الى ان هذا الاختلاف انما هو في صيغة الامر واولوا كلام فخر الاسلام بان الامر حقيقة للوجوب
خاصة عند الاطلاق وللندب والاباحة عند انضمام القرينة كما ان المستثنى منه حقيقة في الكل خاصة بدون
الاستثناء وفي الباقي مع الاستثناء ولما كان فساد هذا التأويل ظاهرا لتأديه الى ابطال المجاز بالكلية بان يكون
مع القرينة حقيقة في المعنى المجازي ولانه يجب في الحقيقة استعمال اللفظ فيما وضع له اي دل عليه بلا قرينة ذكروا
له تأويلا آخر وهو ان اللفظ المستعمل في جزء ما وضع له ليس بمجاز بناء على انه يجب في المجاز استعمال اللفظ في غير
ما وضع له فالجزء ليس غير الكل كما انه ليس عينه لان الغيرين موجودان يجوز وجود كل منهما بدون الآخر ويمتنع
وجود الكل بدون الجزء فلا يكون غيره فمعنى اللفظ ان استعمل في غير ما وضع له اي في معنى خارج عما وضع
له فمجاز والا فان استعمل في عينه فحقيقة والا فحقيقة قاصرة وكل من الندب والاباحة بمنزلة الجزء من الوجوب
فيكون صيغة الامر الموضوعة للوجوب حقيقة قاصرة فيهما فيؤول الخلاف الى ان استعمالها في الندب
او الاباحة من قبيل الاستعارة ليكون مجازا او من قبيل اطلاق اسم الكل على الجزء ليكون حقيقة قاصرة وذهب
البعض الى انه استعارة بجامع اشتراك الثلاثة في جواز الفعل الا انه في الوجوب مع امتناع الترك وفيهما مع
جواز الترك على التساوي في الاباحة وعلى رجحان الفعل في الندب فكل من الندب والاباحة مقيد بجواز
الترك فلا يجتمع مع الوجوب المقيد بامتناع الترك فلا يكون جزءا له لامتناع تحقق الكل بدون الجزء فالمراد
بالمباينة امتناع اجتماع الاباحة والوجوب في فعل واحد لا امتناع صدق احدهما على الآخر فانه لا ينافي
الجزئية كالسقف والبيت فالحاصل ان ليس الندب او الاباحة مجرد جواز الفعل ليكون جزءا للوجوب بمنزلة الجنس
بل الثلثة انواع متباينة داخلة تحت جنس الحكم يختص الوجوب بامتناع الترك والندب بجوازه مرجوحا والاباحة
بجوازه على التساوي ولهذا قال فخر الاسلام ان معنى الاباحة والندب من الوجوب بعضه في التقدير كانه
قاصر لا مغاير ولم يجعله جزءا قاصرا بالتحقيق وذهب البعض الى اختيار فخر الاسلام وهو انه من قبيل اطلاق
اسم الكل على الجزء لكن قرره على وجه يندفع عنه الاعتراض السابق وحاصله ان ليس معنى كون الامر للندب
او الاباحة انه يدل على جواز الفعل وجواز الترك مرجوحا او متساويا حتى يكون المجموع مدلول اللفظ
للقطع بان الصيغة لطلب الفعل ولا دلالة لها على جواز الترك اصلا بل معناه انه يدل على الجزء الاول
من الندب والاباحة اعني جواز الفعل الذي هو بمنزلة الجنس لهما وللوجوب من غير دلالة اللفظ على جواز
الترك او امتناعه وانما يثبت جواز الترك بحكم الاصل اذ لا دليل على حرمة الترك ولا خفاء في ان مجرد جواز

قوله هذا المحمل حسن لكلام فخر الاسلام وذلك لان الخلاف في الوجه المذكور لا ينتظم فيه الندب والاباحة في سلك واحد لان جمهور المحققين على ان الندب مأمور به والمباح ليس كذلك والخلاف ليس مختصا بالكرخي والجصاص بل الخلاف في الندب مختص بهما والخلاف في المباح مختص بالكعبي ولهذا اختير انهما رحمهما الله مراد فخر الاسلام لو فقد اختصاص بعض

قوله والا اي وان لم يستعمل في غير ما وضع له بل في المذكور فان استعمل في عين ما وضع له فحقيقة والا اي وان لم يستعمل في عين المذكور بل استعمل في جزء ما وضع له فحقيقة قاصرة وقوله من قبيل الاستعارة ليكون مجازا اه مبني على ان الاختلاف في ان استعمال الامر في الندب والاباحة على مذهب الاصوليين لانه على التقدير الثاني ليس المجاز المرسل على راي ائمة العربية

الفعل جزء من الوجوب المركب من جواز الفعل مع امتناع الترك فيكون استعمال الصيغة الموضوعة للوجوب
في مجرد جواز الفعل من قبيل استعمال الكل في الجزء ويكون معنى استعمالها في الاباحة والندب استعمالها في جزئهما
الذي هو بمنزلة الجنس لهما ويثبت الفصل الذي هو جواز الترك بحكم الاصل لا بدلالة اللفظ ويثبت رجحان
الفعل في الندب بواسطة القرينة فان قلت الوجوب هو الخطاب الدال على طلب الفعل مع منع النقيض
او الاثر الثابت به اعني كون الفعل مطلوبا ممنوع الترك او كونه بحيث يحمد فاعله ويذم تاركه شرعا
او كونه بحيث يثاب فاعله ويعاقب ويستحق العقاب تاركه فلا نم ان جواز الفعل جزء من مفهومه وما قيل
عن المصنف من ان عدم المعاقبة جزء له وهو عبارة عن جواز الفعل فممنوع بمقدمتيه قلت هذا مبني على ان
الوجوب عدم الحرج في الفعل مع الحرج في الترك والاباحة هو عدم الحرج في الفعل ولا في الترك ان
المأذون فيه جنس للواجب والمباح والمندوب والمراد بجواز الفعل هو عدم الحرج فيه وكونه مأذونا
فيه والمناقشة في امثال ذلك مما لا يليق بهذه الصناعة الا ترى ان قولهم الامر حقيقة في الوجوب
ليس معناه ان وجوب القيام مثلا هو المدلول المطابقي للفظ قم بل معناه انه لطلب القيام على سبيل
اللزوم والمنع عن الترك فان قلت قد صرحوا باستعمال الامر في الندب والاباحة وارادتهما ولا خفاء
في حمل كلامهم على ان المراد انه يستعمل في جنس الندب والاباحة عدول عن الظاهر وما ذكر من ان الامر لا يدل على جواز
الترك اصلا ان اراد بحسب الحقيقة فغير مفيد وان اراد بحسب المجاز فممنوع لم لا يجوز ان يستعمل اللفظ
الموضوع لطلب الفعل جزما في طلب الفعل مع اجازة الترك والاذن فيه مرجوحا او متساويا بجامع
اشتراكهما في جواز الفعل والاذن قلت هو كما صرحوا باستعمال الاسد في انسان الشجاع وارادته
منه فان ذلك من حيث انه من افراد الشجاع لا من حيث ان لفظ الاسد يدل على ذاتيات الانسان كالناطق مثلا
فاذا كان الجامع ههنا هو جواز الفعل والاذن فيه كان استعمال صيغة الامر في الندب والاباحة من حيث
انهما من افراد جواز الفعل والاذن فيه وثبت خصوصية كونه مع جواز الترك او بدونه بالقرينة كما ان
الاسد يستعمل في الشجاع ويعلم كونه انسانا بالقرينة الا ترى انه لا يجوز اطلاق لفظ الانسان على الفرس
بجامع كونه حيوانا او ماشيا او نحو ذلك بل قد يطلق على مطلق الحيوان من غير دلالة على خصوصيته وبالجملة
لا يخفى على المتأمل المنصف الفرق بين صيغة افعل ولا تفعل عند قصد الاباحة بان مدلول الاول جواز
الفعل ومدلول الثاني جواز الترك لا ان مدلول كل منهما جواز الفعل مع جواز الترك فان قلت فعلى هذا لا فرق
بين قولنا هذا الامر للندب وقولنا هو للاباحة اذ المراد انه يستعمل في جواز الفعل قلت المراد بكونه للندب
انه يستعمل في جواز الفعل مع قرينة دالة على اولوية الفعل والمراد بكونه للاباحة انه خال عن ذلك
كما اذا اطلق على رجل حيوان وعلى فرس حيوان فان مدلول اللفظ واحد الا ان الاول يستعمل في الانسان
والثاني في الفرس ولا يخفى ان هذا البحث الدقيق لا يتم الا بما ذكرنا من التحقيق قوله هذا اذا استعمل بمعنى

قوله الوجوب هو الخطاب الدال اه التعريف الاول للاشاعرة وهو المذكور في كتب الشافعية والثاني هو المصطلح بين الفقهاء وقوله اعني كون الفعل اه تفسير للاثر الثابت به وقوله او كونه عطف عليه والتفسير الثاني هو المذكور في القسم الثاني من هذا الكتاب قال الشارح ثم نقل ان معناه الاخروي انه يحمد فاعله ويذم تاركه شرعا والثالث هو المذكور في كتب الشافعية وهو بعينه الثاني بحسب الغرض

قوله قلت هذا مبني اه هذا التفسير للازم من الوجوب ثبوت في تفسير العدمي والتعبير بالامر ... في امثال ذلك مما لا يليق بهذه الصناعة اي صناعة الاصول ... حقيقة الوجوب الا ما ذكره

قوله ثم لا خلاف في ان الامر المقيد اه ميران مطلق الامر لا يحتمل التكرار سواء وجد معه قرينة التكرار او لا لكن لو قرينة مانع تفسير لو جبه لا تفسير المحتمله كما سيجي وانما يفيد ذلك على قول من يقول انه يوجب التكرار او يحتمله في ذلك وفيه اربعة مذاهب ذكره في المحصول ومختصر ابن الحاجب مذهب اول لم يتعرض له وهو القول بالتوقف والتكرار اما لانه عوض الاشتراك او لعدم العلم بالواقع وعلى التقديرين فالصيغة المجرده لا تقتضي شيئا من المرة والتكرار على التعيين وهذا اثبت من المذهب الرابع

ان الوجوب هو عدم الحرج في الفعل مع الحرج في الترك فارتفاعه يجوز ان يكون بارتفاع الجزئين جميعا وان يكون بارتفاع احدهما فلا يدل على الاباحة وبقاء الجواز الثابت في ضمن الوجوب وعند الشافعي يدل لان دليل الوجوب يدل على جواز الفعل وامتناع الترك ودليل النسخ لا ينافي الجواز لجواز ان يرتفع المركب بارتفاع احد جزئيه فيبقى دليل الجواز سالما عن المعارض هذا عند الاطلاق واما عند دلالة قيام الدليل فلا نزاع وحاصله ان جواز الواجب لا يرتفع بنسخ الوجوب بل يتوقف على قيام المحرم ودلالة الامر الوجوب على جواز الفعل دلالة الحقيقة على مدلولها التضمني لا دلالة المجاز على مدلوله المجازي فعلى تقدير نسخ الوجوب وبقاء الجواز لا يصير اللفظ مجازا او حقيقة قاصرة على اختلاف الرائين حتى يلزم انتقال اللفظ عن الحقيقة الى المجاز في اطلاق واحد قوله فصل عموم الفعل شمولا افراده وتكرار وقوعه مرة بعد اخرى وذلك بايقاع افعال متماثلة في اوقات متعددة فان كان الامر مطلقا يجب فيه المداومة وان كان موقتا يجب ايقاعه في ذلك الوقت من العمر مثل صلوا صلوة الفجر العود الى الصلوة في كل فجر فيستلزم ان في مثل صلوا وصوموا الامتناع ايقاع الافراد في زمان واحد وبعتر فان في مثل طلقي نفسك لجواز ان يقصد العموم دون التكرار وعامة اوامر الشرع مما يستلزم فيه العموم التكرار فلذا اقتصر في تحرير المبحث على ذكر التكرار وقد يذكر العموم ايضا نظرا الى تغاير المفهومين وصحة افتراقهما في الجملة ثم لا خلاف في ان الامر المقيد بقرينة العموم والتكرار او الخصوص والمرة يفيد ذلك وانما الخلاف في الامر المطلق فعلى اربعة مذاهب الاول انه يوجب العموم في الافراد والتكرار في الازمان اما العموم فلدلالته على مصدر معرف باللام لان اضرب مختصر من اطلب منك الضرب على قصد انشاء الطلب دون الاخبار عنه وستعرف جوابه واما التكرار فلان الاقرع بن الحابس وهو من اهل اللسان فهم التكرار من الامر بالحج حين سال العام هذا ام للابد لا يقال لو فهم لما سال لانا نقول علم ان لا حرج في الدين وان في حمل الامر بالحج على موجبه من التكرار حرجا عظيما فاشكل عليه فسال وجوابه اما لا نم انه فهم التكرار بل انما سال لاعتباره الحج بسائر العبادات من الصلوة والصوم والزكوة حيث تكررت بتكرر الاوقات وانما اشكل عليه الامر من جهة انه راى الحج متعلقا بالوقت وهو متكرر وبالسبب اعني البيت وليس بمتكرر وفي اكثر الكتب ان السائل هو سراقة قال في حجة الوداع العامنا هذا ام للابد ولا تعلق له بالامر واما حديث الاقرع بن الحابس فهو ما روى ابو هريرة رض ان النبي عم قال ايها الناس قد فرض الله عليكم الحج فحجوا فقال الاقرع بن الحابس اكل عام يا رسول الله فسكت حتى قالها ثلثا فقال لو قلت نعم لوجبت ولما استطعتم والمعنى لو قلت نعم لتقرر الوجوب كل عام على ما هو المستفاد من الامر قلنا بل معناه لصار الوقت سببا لانه عم كان صاحب الشرع واليه نصب الشرائع الثاني مذهب الشافعي وهو انه لا يوجب العموم والتكرار لكن يحتمله بمعنى انه لطلب الفعل مطلقا سواء كان مرة او متكررا ولهذا يستفيد بكل منهما مثل اضرب قليلا او كثيرا مرة او مرات وذلك لما مر من سؤال الاقرع ومن كونه مختصرا من اطلب منك ضربا او افعل ضربا وهو نكرة في الاثبات تخص لكن يحتمل ان يقدر المصدر معرفة بدلالة القرينة فيفيد العموم وحمل الضمير في قوله يحتمل باعتبار ان المقصود من العموم والتكرار واحد الثالث مذهب بعض العلماء وهو انه لا يحتمل التكرار الا اذا كان معلقا بشرط كقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا او مقيدا بثبوت وصف كقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس فتنذ

الامر

الامر بالصلوة يتحقق وصف دلوك الشمس وجوابه ان التكرار في امثال هذه الاوامر انما يلزم من تجدد السبب المقتضي لتجدد المسبب لا من مطلق الامر المطلق او المعلق بشرط او المقيد بوصف اذ لا يلزم تكرر المشروط بتكرر الشرط لان وجود الشرط لا يقتضي وجود المشروط بخلاف السبب فانه يقتضي وجود المسبب فان قلت الكلام في الامر المطلق والمعلق بشرط او وصف مقيد فلا يكون مما نحن فيه قلت لا معنى لقوله المطلق الامر لان الخصم لم يدع انه لمطلق الامر بل المقيد بشرط او وصف قلت قد سبق ان المراد بالامر المطلق هو المجرد عن قرينة التكرار او المرة سواء كان موقتا بوقت او معلقا بشرط او مخصوصا بوصف او مجردا عن جميع ذلك فلا اشكال وظاهر عبارة المصنف ان المعلق بالشرط او الوصف يحتمل التكرار والحق انه يوجب على هذا المذهب حتى لا ينتفي الا بدليل كما صرح به المص في مسئلة ان دخلت الدار فطلقي نفسك ولهذا اخبر في التقويم عن هذا المذهب بان المطلق لا يقتضي تكرارا لكن المعلق بشرط او وصف يتكرر به فان قيل كيف يؤثر التعليق في اثبات ما لا يحتمله اللفظ قلنا ليس ببعيد فان القيد ربما يصرف اللفظ عن مدلوله كصيغ الطلاق او العتاق عند الاطلاق توجب الوقوع في الحال واذا علق بالشرط يتاخر الحكم الى زمان وجود الشرط الرابع مذهب عامة العلماء الحنفية وهو ان الامر لا يحتمل العموم والتكرار بل هو للخصوص والمرة سواء كان مطلقا مثل ادخل الدار او معلقا بشرط او وصف مثل ان دخلت السوق فاشتر اللحم لا يقتضي الا اشتراء اللحم مرة واحدة وانما يستفاد العموم والتكرار من دليل خارجي كتكرر السبب مثلا وهذا معنى قول الامام السرخسي المذهب الصحيح عندنا انه لا يوجب التكرار ولا يحتمله سواء كان مطلقا او معلقا بشرط او مخصوصا بوصف الا ان الامر بالفعل يقع على اقل جنسه وسواء ادنى ما يعد به ممتثلا ويحتمل كل الجنس بدليله وهو النية وذلك لان الامر يدل على مصدر مفرد والمفرد لا يقع على العدد بل على الواحد حقيقة وهو المتيقن او اعتبارا اعني المجموع من حيث هو مجموع فانه يقال للحيوان جنس واحد من الاجناس والطلاق جنس واحد من التصرفات وكثرة الاجزاء والجزئيات لا يمنع الوحدة الاعتبارية وهو يحتمل فلا يثبت الا بالنية فان قلت لو لم يحتمل العدد لما صح تفسيره به مثل طلقي نفسك اثنين وصم عشرة ايام او كل يوم ونحو ذلك قلت لا نم انه تفسير بل تغيير الى ما لا يحتمله مطلق اللفظ ولهذا قالوا اذا اقترن بالصيغة ذكر العدد في الايقاع يكون الوقوع بلفظ العدد لا بالصيغة حتى لو قال لامراته طلقتك ثلثا او واحدة فماتت قبل ذكر العدد لم يقع شيء واما الفرق بين طلقتك وطلقي نفسك فقد سبق في بحث الاقتضاء ولقائل ان يقول لا نم ان المفرد لا يقع على العدد فان المفرد المقترن بشيء من ادوات العموم والاستغراق يكون بمعنى كل فرد لا بمعنى مجموع الافراد فان زعمت انه ايضا واحد اعتباري فهو غلط اذ لا نعني باحتمال الامر العموم والتكرار سوى انه يراد ايقاع كل فرد من افراد الفعل قوله وقوله تعالى فاقطعوا ايديهما قد فرعوا على هذا الاصل وهو ان اسم الجنس لا يحتمل العدد مسئلة عدم قطع يسار السارق في الكرة الثانية وكلام القوم صريح في ابتنائه على ان المصدر الذي يدل عليه اسم الفاعل وهو السارق لا يحتمل العدد وقال فخر الاسلام وعلى هذا يخرج ان كل اسم فاعل دل على المصدر لغة مثل قوله السارق والسارقة لا يحتمل العدد اي كل اسم فاعل دل على مصدر لم يحتمل مصدره العدد في الامام المصدر

عوض عن المضاف اليه وضمير المحتمل المصدر وبه يحصل الربط فيصح الكلام فالحاصل ان المصدر الذي يدل عليه اسم الفاعل المحتمل
العدد بمنزلة المصدر الذي يدل عليه الامر فمعنى السارق الذي يسرق سرقة واحدة ولا يجوز ان يراد الواحد الاعتباري
هو مجموع السرقات والا لتوقف قطع السارق على آخر الحيوة اذ لا نعلم تحقق جميع سرقاته الا ح وهو باطل بالاجماع ثم الواحد
سرقة واحدة قطع يده واحدة بالاجماع فالمعنى الذي يسرق والتي سرقت سرقة واحدة يقطع من كل منهما يد واحدة وهي
اليمنى بدليل الاجماع والسنة قولاً وفعلاً وقراءة ابن مسعود رض ايمانهما فلا يكون قطع اليسرى مراداً اصلاً ولا يمكن تكرر
الحكم بتكرر السبب لفوات المحل وهو اليمنى بخلاف تكرر الجلد بتكرر الزنا فان المحل باق وهو البدن وفي كلام المصنف اشارة
الى المنبه بحصر الامر على قطعوا فان الواحد الحقيقي متعين للاجماع على انه لا يقطع بالسرقة الا يد واحدة وقطع
اليمين مراد اجماعاً فلا يدل الآية على قطع اليسرى لا بالنص ولا بالاقتضاء وانما عدل عن تقرير القوم لان اسم الفاعل
كالسارق مثلاً علم وعمومه يقتضي المصدر ضرورة امتناع قيام الواحد الحقيقي بالمجموع وجوابه ان المراد وحدة المصدر
بالنسبة الى كل فرد من افراد السارق مثلاً **قوله** فصل لا نزاع في اطلاق الاداء والقضاء بحسب اللغة على
الاتيان بالموقتات وغيرها مثل اداء الزكوة والامانة وقضاء الحقوق وقضاء الحج للاتيان به ثانياً بعد
فساد الاول ونحو ذلك واما في اصطلاح الفقهاء فعند اصحاب الشافعي يختصان بالعبادات الموقتة ولا يتصور الاداء
الا فيما يتصور فيه القضاء فلهذا قالوا الاداء ما فعل في وقته المقدر له شرعاً اولاً والقضاء ما فعل بعد وقت
الاداء استدراكاً لما سبق له الوجوب مطلقاً وقوله مطلقاً تنبيه على انه لا يشترط عليه الوجوب ليدخل فيه قضاء
النائم والحائض اذ لا وجوب عليهما عند المحققين وان وجد السبب لوجود المانع كيف وجواز الترك مجمع عليه وهو
مناف للوجوب والاعادة ما فعل في وقت الاداء ثانياً لخلل في الاول وقيل لعذر فالصلوة بالجماعة بعد الصلوة
منفرداً تكون اعادة على الثاني لان طلب الفضيلة عذر لا على الاول لعدم الخلل وظاهر كلامهم ان الاعادة قسم مقابل
للاداء والقضاء خارج عن تعريف الاداء بقوله اولاً على انه متعلق بقوله فعل فان الاعادة ما فعل ثانياً لا
اولاً وذهب بعض المحققين الى انها قسم من الاداء وان قوله في تعريف الاداء اولاً متعلق بقوله المقدر له شرعاً
احترازاً عن القضاء فانه واقع في وقته المقدر له شرعاً ثانياً حيث قال من نسي صلوة فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها فقضاء
صلوة النائم والناسي عند التذكر فعل في وقتها المقدر لها ثانياً لا اولاً وعند اصحاب ابي حنيفة الاداء والقضاء
من اقسام المأمور به موقتاً كان او غير موقت فالاداء تسليم عين ما ثبت بالامر واجباً كان او نفلاً والقضاء تسليم
مثل ما وجب بالامر والمراد بالثابت بالامر ما علم ثبوته بالامر لا ما ثبت وجوبه به اذ الوجوب انما هو بالسبب
وح يصح تسليم عين الثابت مع ان الواجب وصف في الذمة لا يقبل التصرف من العبد فلا يمكن اداء عينه وذلك
لان الممتنع تسليم عين ما وجب بالسبب وثبت في الذمة لا تسليم عين ما علم ثبوته بالامر كفعل الصلوة في وقتها وتبا
ربع العشر فالحاصل ان العينية والمثلية بالقياس الى ما علم من الامر لا ما ثبت بالسبب في الذمة وعلى هذا الا ح
الى ان يقال ان الشرع شغل الذمة بالواجب ثم امر بتفريغها فاخذ ما يحصل به فراغ الذمة حكم ذلك الواجب

كان عينه والثابت بالامر اعم من ان يكون ثبوته بصريح الامر كقوله تعالى اقيموا الصلوة او ما هو في معناه كقوله تعالى ولله على
الناس حج البيت ومعنى تسليم العين او المثل في الافعال والاعراض ايجادها والاتيان بها كان العبادة حق لله تعالى
فالعبد يؤديها ويسلمها اليه ولم يعتبر التقييد بالوقت ليعم اداء الزكوة والامانات والمنذورات والكفارات
وقال الثابت بالامر دون الواجب ليعم اداء النوافل واعتبر في القضاء الوجوب لانه مبني على كون المتروك
مضموناً والنفل لا يضمن بالترك واما اذا شرع فيه فافسد فقد صار بالشروع واجباً فيقضى والمراد بالواجب مهنا
ما يعم الفرض ايضاً وبعضهم قيد مثل الواجب بان يكون من عنده من وجب عليه احترازاً عن صرف دراهم الغير الى
دينه فانه لا يكون قضاء للمالك بل يكون دراهم الغير الى دينه وكذا اذا نوى ان يكون ظهر يومه قضاء من ظهر امسه
او عصره قضاء من ظهره لا يصح لان وقت اليوم مستحق لاداء فرضه مع ان ما نواه قضاء من مثل الواجب
بالمباح الذي ورد به الامر كالاصطياد بعد الاحلال لا يسمى اداء قلت المباح ليس بمامور به عند المحققين وما ثبت
بالامر لا يكون الا واجباً او مندوباً ولهذا قال فخر الاسلام بعد تفسير الاداء بتسليم عين الواجب بالامر وقد يدخل
في الاداء قسم آخر وهو النفل على قول من جعل الامر حقيقة في الاباحة والندب يعني ان الاداء والقضاء من
اقسام المأمور به فان جعل الامر اسماً للطلب الجازم كما هو رأي البعض اختص الاداء بالواجب ولهذا جعله
من اقسام موجب الامر وان جعل اسماً للطلب جازماً كان او راجحاً على الترك او مساوياً له دخل في المأمور به الواجب والمندوب
والمباح فيكون الاتيان بالنفل وهو ما يثاب على فعله ولا يعاقب تاركه وهو معنى المندوب اداء ايضاً لانه تسليم عين
الواجب او المندوب ولا يختص بموجب الامر ولم يتعرض للمباح اذ ليس في العرف اطلاق الاداء عليه كالاصطياد مثلاً
الا ما ذكر صاحب الكشف من انه ينبغي ان يسمى اداء على القول بكون الامر حقيقة في الندب والاباحة لان الكل موجب
الامر وذلك لانه توهم ان معنى كلام فخر الاسلام هو انه يدخل في الاداء قسم آخر على قول من جعل صيغة الامر حقيقة
في الاباحة والندب اي جعلها مشتركاً بين الوجوب والاباحة والندب لفظاً او جعلها موضوعة للاذن في
الفعل فيكون حقيقة في كل من الثلثة فلو لم يكن فعل المباح ايضاً اداء لا كتفى بقول من جعلها حقيقة في الوجوب
والندب باعتبار الاشتراك لفظاً او معنى وقد اطلعناك على ان المراد بالامر مهنا لفظ الامر لا صيغته وانه
اشارة الى ما سبق من الاختلاف في ان اسم الامر حقيقة في الطلب الجازم او مطلق الطلب جازماً او راجحاً او مساوياً
لكن التحقيق وهو مذهب الجمهور انه حقيقة في الطلب الجازم او الراجح فيدخل في الثابت بالامر الواجب والمندوب
وان كان صيغة الامر مجازاً في الندب فان الاحكام الثابتة بالالفاظ المجازية ثابتة بالنص لا محالة ولا يدخل المباح
لانه لم يثبت بالامر الا على قول الكعبي **قوله** وقد يطلق كل منهما اي من الاداء والقضاء على الآخر مجازاً شرعياً
لتباين المعنيين مع اشتراكهما في تسليم الشيء الى من يستحقه وفي اسقاط الواجب كقوله تعالى فاذا قضيتم مناسككم اي اديتم
فاذا قضيت الصلوة وكقولك اديت الدين ونويت اداء ظهر الامس واما تحقيق اللفظ فقد ذكروا ان القضاء
حقيقة في تسليم العين والمثل لان معناه الاسقاط والاتمام والاحكام وان الاداء مجاز في تسليم المثل لانه تسمى

عن شمائل الرعاية والاستقصاء في الخروج عما لزمه وذلك كتسليم العين دون المثل قوله والقضاء لا خلاف في ان القضاء
بمثل غير معقول يكون بسبب جديد واختلفوا في القضاء بمثل معقول فعند البعض بسبب جديد اي بنص مبتدإ مختار
للنص الوارد بوجوب الاداء فمن عبارة اكثر المشايخ تصريح بان المراد بالسبب هيهنا ما نعلم به ثبوت الحكم لا ما نثبت به
الوجوب كالوقت مثلا والى هذا يشير كلام المصنف في اثناء الدليل وعند جمهور اصحابنا كالقاضي ابي زيد وشمس الائمة
وفخر الاسلام في القضاء يجب بالدليل الذي اوجب الاداء احتج الفريق الاول بان اقامة الفعل في الوقت انما عرفت
قربة شرعا بخلاف القياس فلا يمكننا اقامة مثل الفعل في وقت آخر مقامه بالقياس كما في الجمعة وتكبير التشريق
فان اقامة الخطبة مقام ركعتين ليس وعنه في غير ذلك الوقت وكذا الجهر بالتكبير عقيب الصلوة في غير ايام التشريق
وهذا معنى قوله فاذا فات شرف الوقت لا يعرف له اي للفعل الذي عرف كونه قربة مثل الا بنص اذ لا مدخل
للراي في مقادير العبادات وهيآتها واثبات المماثلة بينها لا يقال لو وجب بنص لكان بمنزلة الواجب ابتداء
فلم يصح تسميته قضاء لانا نقول سمي قضاء لكونه استدراكا للوجوب السابق بخلاف الواجب ابتداء واحتج الفريق
الثاني بان الفعل لما وجب في وقته بسببه اي بدليله الدال عليه لا يسقط وجوبه بخروج الوقت واي ان للفعل مثلا من عند
المكلف يعرف اليها وجب عليه لان خروج الوقت يتقرر ترك الامتثال وهو يتقرر ما عليه من العهدة واحترز بقوله
والمثل من عنده عن الجمعة وتكبيرات التشريق حيث لم يشرع اقامة الخطبة مقام الركعتين ولا الجهر بالتكبير في غير ذلك
الوقت فان قيل من جملة الهيئات والاوصاف هو الوقت ولا قدرة عليه قلنا فيقتصر الفوات على ما تحقق العجز
عنه وهو ادراك شرف الوقت ويبقى اصل العبادة مقدورا مضمونا فيطالب بالخروج من عهدته بان يصرف
اليه ما هو مشروع له في وقت آخر من جنسه بما فيه الهيئات والاذكار حسا وعقلا وفي ازالة المأثم شرعا وان لم يأتم في
احراز الفضيلة فان قيل الواجب بصفة لا يبقى بدونها كالواجب بالقدرة الميسرة يسقط بسقوطها قلنا نعم اذا كانت
الصفة مقصودة والوقت ليس كذلك لان المقصود بالعبادة هو تعظيم الله تعالى ومخالفة الهوى وذلك لا يختلف باختلاف
الاوقات وامتناع التقديم على الوقت انما هو لامتناع تقديم الحكم على السبب فان قيل الغايات تعاد بالمثل او الضمان
كما الذي فوقه شرف الوقت لغايت قلنا قد تحقق العجز عن معادلته بالمثل اذ لم يشرع لنا ما يماثل شرف الوقت واما
المعادلة بالضمان فعند انتفائه غير العمد فقوله عليه السلام رفع عن امتي الخطأ والنسيان وعند تحقق الاثم في العمد بالنص
والاجماع على تأثيم تارك الواجب بتأخيره عن وقته ثم الظاهر من كلام القوم ان ايراد الآية والحديث في هذا المقام
للتمسك بهما على ان الواجب من الصوم والصلوة لا يسقط بخروج الوقت الا ان المصنف صرح بانه تعليل لما فهم من قوله اذا
كان عامدا او ساهيا لم يكن عامدا الا يكون شرف الوقت مضمونا اصلا وذلك لان الشرع جعل جزاء الترك عامدا هو الايتان
بالصوم في ايام اخر والصلوة في وقت آخر من غير تعرض لشيء آخر بل مع ايمائه الى انه بمنزلة المأتي به في وقته ويمكن ان يكون مراده
الاستدلال بهما على عدم سقوط الصوم والصلوة بخروج الوقت لانه نبه في اثناء الكلام على زيادة فائدة وبالجملة بقاء
الوجوب بعد الوقت ثابت في الصوم بنص الكتاب وفي الصلوة بنص الحديث وكلاهما معقول المعنى لان خروج الوقت

لا يصلح مسقطا ولا تخرج من اصل العبادة فيثبت الحكم في غير الصوم والصلوة كالمنذورات والاعتكاف قياسا عليهما
بجامع ان كلا منهما عبادة وجبت بسببها فان قيل لا حاجة علينكم الى ذلك لان وجوب قضاء الصوم والصلوة ثبت بنص
الكتاب والسنة ووجوب قضاء غيرهما من الواجبات بالقياس فيكون القضاء بسبب جديد ودليل مبتدإ لا بما اوجب
الاداء قلنا لا نسلم ان النص لايجاب القضاء بل للاعلام ببقاء الواجب وسقوط شرف الوقت الى المثل وضمان
فيما اذا كان اخراج الواجب عن الوقت بعذر والقياس مظهر لا مثبت فيكون بقاء وجوب المنذور والاعتكاف
ثابتا بالنص الوارد في بقاء وجوب الصوم والصلوة ويكون الوجوب في الكل بالسبب السابق لا يقال لو ثبت
القضاء بالامر الاول لكان الامر مقتضيا له ونحن قاطعون بان قول القائل صم يوم الخميس لا يقتضي صوم يوم
الجمعة وايضا لو اقتضاه لكان اداء بمنزلة ان يقول صم اما يوم الخميس واما يوم الجمعة على التخيير ولكانا سواء
فلا يعصي بالتأخير لانا نقول معناه انه امر بالصوم وبايقاعه في يوم الخميس فلما فات ايقاعه في يوم الخميس الذي
به كمال المأمور به بقي الوجوب مع نقص فيه ولا يلزم اقتضاء خصوص يوم الجمعة ولا كونه اداء فيه ولا
يكون صوم اليومين سواء قوله فان قيل لو قال لله علي ان اعتكف رمضان او اعتكف هذا الشهر مشيرا
الى رمضان فصامه ولم يعتكف لزمه قضاء الاعتكاف شهرا متتابعا بصوم مبتدإ ولا يجوز ان يقضيه في رمضان
آخر مكتفيا بصومه خلافا لزفر فلو كان القضاء بالسبب الاول وهو النذر لجاز ذلك لان رمضان الآخر مثل
الاول في كون الصوم شرطا فيه مجامعا عليه وكون الاعتكاف فيه صحيحا وان لم يجز علم انه بسبب جديد وهو التفويت
وهو سبب مطلق يوجب الاعتكاف بصوم مقصود مخصوص به بمنزلة ما اذا نذر ابتداء ان يصوم شهرا وطالع
هذا التقرير مشعر بان المراد بالسبب الجديد هو السبب الاول هو نفس الحكم لا النص الدال على ثبوت الحكم والا
لكان المناسب ان يقال السبب الموجب للاداء هو النص الدال على وجوب الوفاء بالنذر والسبب الجديد هو قياس
المنذور على الصوم والصلوة بل النص الوارد في وجوب قضائهما ويمكن ان يقال كون سبب القضاء هو النذر
كناية عن وجوبه بالنص الدال على وجوب المنذور وكونه هو التفويت كناية عن وجوبه بالقياس على الصوم
والصلوة تعبيرا باللازم عن الملزوم وفي لفظ فخر الاسلام اشارة خفية الى هذا المعنى او يقال هذا تمثيل لايجاب
الشارع الفعل على المكلف بايجاب المكلف اياه على نفسه بنفس المسئلة تدل على ان وجوب القضاء فيما اوجبه المكلف على نفسه
يكون بموجب جديد لا بالموجب الاول فكذا في ايجاب الشارع وتورد الجواب الظاهر من الكتاب وعبارة فخر الاسلام ان
الاعتكاف الواجب بالنذر مطلقا يقتضي صوما للاعتكاف فاثر في ايجابه وانما جاء هذا النقصان في مسئلة شهر
رمضان بعارض شرف الوقت وبما ثبت بشرف الوقت فقد فات بحيث لا يتمكن من اكتساب مثله الا بالحيوة
الى رمضان آخر وهو وقت مديد يستوي فيه الحيوة والممات فلم يثبت القدرة فسقط فبقي مضمونا باطلاقه
وكان هذا احوط الوجهين لان ما ثبت بشرف الوقت من الزيادة احتمل السقوط فالنقصان و
فالنقصان والرخصة الواقعة بالشرف لان يحتمل السقوط والعود الى الكمال اولى فاذا عاد ولم يتأد في رمضان

الثاني قوله يقتضي صوما مبني على اشتراط الصوم في الاعتكاف الواجب لقوله عم لا اعتكاف الا بالصوم وايجاب
الشيء ايجاب لتوابعه وشرائطه التي لا يتوسل اليه الا بها فيكون مما يلتزم بالنذر بخلاف الوضوء في الصلوة
فانه مما لا يلتزم بالنذر حتى لو نذر صلوة وهو متوضئ جاز اداؤه به ولا يحتاج الى وضوء لاجلها وقوله اما جاء
هذا النقصان اي عدم وجوب صوم مقصود مخصوص بالاعتكاف في هذه الصورة بواسطة ان هذا الوقت لشرفه
واختصاصه بفرضية الصوم فيه لا يقبل ايجاب الصوم من جهة العبد فلو لم يسقط وجوب الصوم المخصوص بالاعتكاف
في هذا الوقت لما امكن ادراك فضيلة الاعتكاف في هذا الوقت الشريف فثبت بعارض شرف الوقت نقصان هو عدم
وجوب صوم مخصوص بالاعتكاف وزيادة هي فضيلة العبادة في الوقت الشريف في فضل صيام رمضان على صيام
سائر الايام وقوله فلم يثبت القدرة اي على الكسب مثل ما فات من زيادة الفضيلة الثابتة بشرف الوقت فيسقط
ما ثبت لشرف الوقت من زيادة الفضيلة لتحقق العجز عن اكتسابه فبقي الاعتكاف مضمونا باطلاقه اذ لا عجز عنه
والاطلاق يقتضي صوما مقصودا مخصوصا به وهذا نظير صلوة وجبت مع شرف الوقت ثم تحقق العجز عن ادراك
شرف الوقت بخروجه فبقي اصل الصلوة مضمونا بشرائطها وكان هذا اي سقوط ما ثبت لشرف الوقت من زيادة
الفضل وبقاء الاعتكاف مضمونا باطلاقه احوط الوجهين اللذين احدهما وجوب القضاء مع سقوط ما ثبت
بشرف الوقت وذلك بان يجب القضاء بصوم مقصود مخصوص به والآخر وجوب القضاء مع رعاية ما ثبت بشرف
الوقت من الزيادة وذلك بان يقضي الاعتكاف في رمضان آخر والدليل على كونه احوط الوجهين هو ان
ما ثبت لشرف الوقت من الزيادة لما احتمل السقوط بمضي رمضان فالنقصان الثابت في الرخصة الواقعة
بشرف الوقت اولى باحتمال السقوط والعود الى الكمال الذي هو الاصل في الاعتكاف وهو ان يعتبر ان
بصوم مقصود مخصوص به واذا عاد الاعتكاف المنذور الى الكمال لم يتأد بالاعتكاف في رمضان الثاني لخلوه
عن الصوم المخصوص بالاعتكاف لانه وجب كاملا فلا يتأدى ناقصا، ووجه اولوية سقوط النقصان امران
احدهما ان الاتيان بالعبادة احوط من تركها وايجابها اولى من نفيها وزيادتها خير من النقصان فيها
فسقوط النقصان فيها يكون اولى من سقوط الزيادة وايضا سقوط النقصان عبارة عن وجوب صوم
مخصوص به وهو تكثير للعبادة وتكميل للاعتكاف فيكون اولى وثانيهما ان موجب سقوط الزيادة امر واحد
هو خوف الموت قبل دخول رمضان الثاني وموجب سقوط النقصان امران خوف الموت والنذر بالاعتكاف اما
الاول فلان خوف الموت قبل دخول رمضان الثاني موجب قضاء الاعتكاف قبله ولا يتصور ذلك الا بسقوط النقصان
وايجاب صوم مخصوص به واما الثاني فلان الاعتكاف شرع بصوم له اثر في ايجابه حتى لا يسقط الا بعارض فالنذر
بالاعتكاف يثبت صوم مخصوص به وهو معنى سقوط النقصان فاذا ثبت ما يثبته خوف الموت فاولى ان
ان يثبت ما يثبته خوف الموت وشيء آخر معه تحقيقا جمعا لان قوة السبب وكثرته داعي الى وجود المسبب ولا يلزم من ذلك
اجتماع المؤثرين على اثر واحد لان المراد بالايجاب ههنا الاستلزام والاقتضاء لا التأثير

والايجاب

والايجاد فان قلت الزيادة والنقصان قد ثبتا بعارض شرف الوقت فقد سقطا بفواته لانعدام الاثر بانعدام المؤثر
ولا حاجة الى ما ذكرتم من التطويل قلت السبب قد يكون سببا لحدوث المسبب دون بقائه فلا ينعدم بانعدامه
كالصلوة وجبت بالوقت ويبقى الوجوب بعد انقضائه فلا بد من بيان المطلوب على ما ذكرنا وفيه اشارة الى الجواب
عما يقال ان سقوط شيء لا يصلح دليلا على وجوب صوم مقصود فيكون وجوبه ثابتا بلا دليل وذلك لان النذر
بالاعتكاف موجب لصوم مقصود الا ان عارض شرف الوقت كان مانعا عن ثبوت الحكم فبعد انعدامه ثبت
الحكم لوجود سببه مع عدم المانع وقوله لان يحتمل بفتح اللام على انها الداخلة على الجملة الاسمية التي مبتداؤها
ان يحتمل وخبرها اولى وضمير يحتمل عائد الى النقصان والرخصة وفي خلاف الاتحاد معهما معنى اذ المراد بهما عدم وجوب
الصوم المقصود وقوله رمضان آخر ورمضان الثاني بتنكير الوصف تارة وتعريفه اخرى مبني على انه علم اذا
قصد به معين ومنكر اذا قصد به مبهم مثل مررت بزيد الفاضل وزيد آخر فاراد برمضان آخر مغايرا
لرمضان الذي نذر الاعتكاف فيه اتاكان في رمضان الثاني الذي يليه وهو معين الآن قوله في
تقرير السؤال ولا يجزي في شهر رمضان الآخر كان ينبغي ان يكون بالتنكير ولهذا قال المصنف رمضان آخر
لابهامه والى رمضان الآخر لتعينه والعلم هو شهر رمضان بالاضافة ورمضان محمول على الحذف
للتخفيف ذكره في الكشاف وذلك لانه لو كان رمضان علما لكان شهر رمضان بمنزلة انسان زيد ولا يخفى
قبحه ولهذا اكثر في كلام العرب شهر رمضان ولم يسمع شهر رجب وشهر شعبان على الاضافة قوله وسقوط
النقصان عبارة عن وجوب صوم مقصود ذكر في التسهيل هذا على قصد التعريف وههنا على قصد التقرير ليستنتج
منه ان سقوط شرف الوقت يوجب وجوب صوم مقصود لانه يوجب سقوط النقصان الذي هو عدم وجوب
صوم مقصود وسقوط العدم ثبوت لان نفي النفي اثبات فيكون سقوط النقصان عبارة عن وجوب صوم
مقصود فيكون موجب السقوط موجبا له قوله اذ فضيلة شرف الوقت فضيلة تغلب فوتها لان الاعتكاف
شرع في جميع الشهور الاثني عشر وبهذه الفضيلة لا توجد الا في واحد منها بخلاف فضيلة الصوم المقصود به
فان فوتها نادر لا يكون الا بنذر الاعتكاف في رمضان قوله وقد قيل في بعض الحواشي الوجهان بغير ما فسر
فقيل احدهما ايجاب القضاء على ما وجب الاداء والآخر ايجابه بسبب جديد هو التفويت والاول احوط لان الآخر
ان لا يجب عليه القضاء في صورة الفوات دون التفويت كما اذا احدث به في رمضان مرض مانع من الاعتكاف دون
الصوم كالاسهال مثلا وقيل احدهما ايجاب القضاء بصوم مقصود والآخر اسقاط القضاء بزوال الوقت
لتعذر الاعتكاف بلا صوم وتعذر ايجاب الصوم بلا موجب كما هو احدى الروايتين عن ابي يوسف والاول
احوط لان فيه اسقاط النقصان واعادة الواجب الى صفة الكمال بايجاب ما هو تبع له بوجوبه وفي الثاني اسقاط
اصل الواجب لتعذر ايجاب التبع والدليل المذكور لا يدل على ان الوجه الاول احوط من الثاني بهذين التفسيرين لانه
جعل نتيجة الدليل هو عدم التأدي في رمضان الثاني فيجب ان يكون الوجه الثاني الغير الاحوط هو التأدي في رمضان

فائدة نحوية

الكامل بالقضاء مع رعاية الزيادة كما ذكره المص لا الوجوب بسبب جديد كما في التفسير الاول ولا سقوط القضاء
عن الجمل كما في التفسير الثاني ولهذا اعترف الذاهبون الى التفسيرين بان المذكور ليس دليلا على الاحوطية بل بيانا لامكان
ايجاب القضاء بصوم مقصود بمعنى ان الزيادة الثابتة للعبادة بشرف الوقت قد تسقط بزوال الوقت كما في الجمعة
والصلوة فسقوط النقصان وهو عدم وجوب الصوم والعود الى الكمال اولى لان الاول عود من الكمال الى النقصان
وهذا عود من النقصان الى الكمال ومن الرخصة الى العزيمة ولما سقط النقصان وعاد الى الكمال لم يتادّ في رمضان
الثاني ولا يخفى انه بعيد لا يحتمله اللفظ **قوله** والاداء قد سبق ان المأمور به اما اداء او قضاء ثم كل منهما اما محض
ان لم يكن فيه شبه الآخر او غير محض ان كان فيصير الاقسام اربعة والى هذا اشار فخر الاسلام بقوله موجب الامر
يتنوع نوعين وكل نوع منهما يتنوع نوعين ثم كل من الاداء المحض والقضاء المحض ينقسم الى قسمين لان
الاداء المحض ان كان مستجمعا لجميع الاوصاف المشروعة فاداء كامل والا فقاصر والقضاء المحض اما ان يعقل فيه المماثلة
فقضاء بمثل معقول واما ان لا يعقل فقضاء بمثل غير معقول فبهذا الاعتبار تصير الاقسام ستة والى هذا اشار فخر الاسلام
بان صفة حكم الامر اداء وقضاء وكل واحد منهما ثلثة انواع فالاقسام بحسب الاجمال اربعة وبحسب التفصيل ستة ثم كل
من الستة اما ان يكون في حقوق الله تعالى او في حقوق العباد فتصير اثني عشر قسما وظاهر عبارة المص ان تقسيم مطلق الاداء
الى الكامل والقاصر حاصر دائر بين النفي والاثبات فيلزم ان يكون الشبيه بالقضاء قسما منهما وقد جعله قسيما لهما
الا ان المراد ما ذكرناه وفي العبارة اختصار اي الاداء اما محض وهو كامل او قاصر واما شبيه بالقضاء **قوله**
كالجماعة يعني فيما شرعت فيه الجماعة كالمكتوبات والعيدين والوتر في رمضان والتراويح والا فالجماعة صفة
قصور بمنزلة الاصبع الزائد ثم الصلوة التي شرعت فيها الجماعة اما ان يؤدى كلها بالجماعة وهو الاداء الكامل
او كلها بالانفراد وهو الاداء القاصر او يؤدى بالانفراد بعضها فقط فان كان بعضها الاول فهو ايضا قاصر
وان كان بعضها الآخر فهو اداء شبيه بالقضاء وفي لفظ المص اشارة الى ذلك حيث قال والمسبوق منفرد اي فيما
يسبق به فيكون اداء قاصرا وفي التمثيل بالمثالين تنبيه على انه قد يكون عبادة تامة كالصلوة وقد يكون بعضا
منها كفعل المسبوق ويلزم ذلك في الكامل ضرورة ان البعض المؤدى بالجماعة اذا لم يكن قاصرا كان كاملا وذهب
بعضهم الى ان القاصر والشبيه بالقضاء سواء في الصلوة تنبيها على الصورتين والتمثيل بالمثالين تنبيه على تفاوت
القصور زيادة ونقصانا **قوله** كفعل اللاحق هو الذي ادرك اول الصلوة بالجماعة وفاته الباقي بان نام
خلف الامام ثم انتبه بعد فراغه او سبقه الحدث خلف الامام فتوضأ وجاء بعد فراغه واتم صلوته ففعله اداء
باعتبار كونه في الوقت قضاء باعتبار فوات ما التزمه من الاداء مع الامام فهو يقضي ما انعقد له احرام الامام
من المتابعة له والمشاركة معه اي مثل ما انعقد له الاحرام لا بعينه لعدم كونه خلف الامام حقيقة الا انه
لما كان العزيمة في حقه الاداء مع الامام لكونه مقتديا وقد فاته ذلك بعذر جعل الشرع اداءه في هذه الحالة
كالاداء مع الامام فصار كانه خلف الامام ولما كان اداء باعتبار الاصل قضاء باعتبار الوصف جعل اداء شبيها

بالقضا

قوله لانه مبني على الاصل وهو الاداء وقد كان ركعتين ولم يخالف ايضا يكون ركعتين

بالقضاء لا ~~القضاء~~ بالاداء **قوله** في الوقت اذ لو اقتدى به خارج الوقت لم يتغير بحال **قوله** وقد فرغ حال
من نام او المعنى ان دخول المراد ونية الاقامة يكون مع حصول فراغ الامام **قوله** والقضاء لا يتغير لانه
مبني على الاصل وهو لم يتغير في نفسه لانقضائه وتخلفه لا بعارض الاصل **قوله** واما القضاء يعني انه اما محض بمثل
معقول او غير معقول واما غير محض **قوله** وثواب النفقة للحج هذا على قول العامة ان الحج يقع عن المباشر وللآمر ثواب
الانفاق لان النيابة لا تجري في العبادات البدنية الا ان في الحج شائبة مالية من جهة الاحتياج الى الزاد و
الراحلة فمن جهة المباشرة يقع عن المأمور ومن جهة الانفاق عن الآمر وظاهر المذهب انه يقع عن الآمر عملا
بظواهر الاحاديث وعلى التقديرين فالواجب على الآمر مباشرة الافعال الصادرة عنه سوى الانفاق والمماثلة
فيها غير معقولة وفي قوله وثواب النفقة للحج تسامح لان التمثيل انما للقضاء او للمثل والثواب ليس منهما **قوله**
ولا نقضي تعديل الاركان الفائتة في الصلوة ولا صفة الجودة الفائتة في الدراهم المؤداة في الزكوة لانه
اما ان يقضي الوصف وحده وهو باطل لانه لا يعقل له مثل ولا يوجد بحضه ومع الاصل بان يقضي صلوة معدلة
الاركان او يقضي بعض الركن بصفة الاعتدال ويقضي دراهم جيادا وهو ايضا باطل لما فيه من ابطال
الاصل بواسطة بطلان الوصف وهو نقض الاصول وقلب المعقول **قوله** قلنا بالوجوب احتياطا
اي لا قياسا ولا دلالة لان المعنى المؤثر في الفدية كالعجز مثلا مشكوك لا معلوم الا انه على تقدير التعليل
بالعجز يكون الفدية في الصلوة واجبة بالقياس الصحيح وعلى تقدير عدم التعليل يكون حسنة مندوبة تمحو سيئة
فيكون القول بالوجوب احوط ونرجو قبولها ولهذا قال محمد في الزيادات في فدية الصلوة يجزيه ان شاء الله تعالى **قوله**
وفي الاضحية عطف على ما يدل عليه الكلام اي قلنا بوجوب الفدية في الصلوة لما ذكر وبوجوب التصدق بالعين
او القيمة في الاضحية لانها عبادة مالية ثبت قربة بالكتاب والسنة والاصل في العبادات المالية التصدق بالعين
مخالفة لهوى النفس بترك المحبوب الا ان التصدق بالعين نقل في الاضحية الى اراقة الدم تطييبا
للطعام بازالة ما اشتمل عليه الصدقة من اوساخ الذنوب والآثام فبالاراقة ينتقل الخبث الى الدماء
ويصير ضيافة الله بالطيب على ما هو عادة الكرام ويستوي فيه الغني والفقير الا انه يحتمل ان يكون ليس
التضحية والاراقة اصلا من غير اعتبار معنى التصدق في الوقت لم نقل بالتعليل المظنون ولم نقل بجواز التصدق
بالعين او القيمة في ايام النحر لقيام النص الوارد بالتضحية وبعد الوقت عملنا بالاصل واوجبنا التصدق
بعين الشاة التي عينت للتضحية او بالقيمة ان استهلكت المعينة او لم تعين شيئا احتياطا في باب
العبادة واخذا بالمحتمل لا عملا بالقياس فيما لا يعقل معناه فقوله في الوقت في موضع النصب متعلق بقوله
لم نقل بهذا التعليل نظرا الى عبارة المتن الا انه جعل في الوقت متعلقا بالتصدق بالعين من كلام الشرح
قوله لم يبطل بالشك اي باحتمال ان يكون الاراقة اصلا وقد قدر على المثل لمجيء ايام النحر فان قلت
فكيف ينتقل الحكم الى الصوم فيمن وجب عليه الفدية عن الصوم ثم قدر على الصوم قلت لان كون الكامل في الشهر

هو الصوم ليس بمشكوك بل متيقن فعند زوال العذر يتيقن بقاء وجوب الصوم لقوله تعالى فعدة من ايام اخر قوله لكن الركوع شبه بالقيام من جهة بقاء الانتصاب والاستواء في النصف الاسفل من البدن وانما يتحقق القعود بانتفائه لان استواء اعالي البدن موجود في الحالين الا انه ليس بقيام حقيقة لمكان الانحناء قوله نتقحم الى هذا الوجه الصواب على هذا الوجه كما هو لفظ اخر الكلام قوله والبيع اي وكتسليم عين الحق في البيع وفي عقد الصرف والسلم فيكون هذا العطف من قبيل علفتها تبنا وماء باردا الا ان يقتضي سابقة الاخذ فيصح في الغصب دون البيع وفي التمثيل بالامثلة الاربعة اشارة الى ان الاداء الكامل قد يكون تسليم عين الواجب بحسب الحقيقة كرد المغصوب وتسليم المبيع على الوصف الذي ورد عليه الغصب والبيع وقد يكون تسليم عين الواجب بحسب اعتبار الشارع كتسليم بدل الصرف وتسليم المسلم فيه اذ كل منهما ثابت في الذمة وهو وصف لا يحتمل التسليم الا ان الشرع جعل المؤدي عين ذلك الواجب في الذمة لئلا يلزم الاستبدال في بدل الصرف والمسلم فيه قبل القبض وهو حرام ولئلا يلزم امتناع الجبر على التسليم بناء على ان الاستبدال موقوف على التراضي وكذا الحكم في الديون لان الديون انما تقضى بامثالها ضرورة ان الدين وصف ثابت في الذمة والعين المؤدى مغاير له الا ان الشرع جعله عين الواجب لما ذكرنا فان قيل القضاء مبني على تصور الاداء اذ لا معنى له الا تسليم ما يكون تسليمه اداء فاذا امتنع تسليم العين امتنع تسليم المثل قلنا العين اعم من ان يكون بحسب الحقيقة او باعتبار الشارع والممتنع في الدين تسليم العين بحسب الحقيقة وانتفاء الخاص لا يوجب انتفاء العام فالمؤدى في الدين عين الحق في الحكم وان كان مثلا للعين بحسب الحقيقة لا نفسه ضرورة تحقق التغاير في الجملة وهذا بخلاف القرض فان المؤدى مثل لم يجعله الشرع عين الثابت في الذمة لعدم الضرورة لان رد المقبوض ممكن فبالنظر الى المقبوض يكون المؤدى مثلا واما ما يقال من ان معنى قضاء الدين بالمثل ان المديون لما سلم المال الى رب الدين صار ذلك دينا في ذمته كما كان ماله دينا في ذمة المديون فتقاصا مثلا بمثل ففيه نظر لان قضاء الدين لا يكون تسليم نفس الثابت وهو ظاهر ولا تسليم مثله لان المثل على هذا التقدير هو ما ثبت في ذمة رب الدين والتسليم لم يقع عليه بل على نفس المال المؤدى وايضا على هذا لا يكون بين قضاء الدين والقرض فرق وقد صرح فخر الاسلام وغيره بان تأدية القرض قضاء بمثل معقول وتأدية الدين اداء كامل قوله والقاصر تعيبه اذا غصب عبدا فارغا فرده مشغولا بالجناية يستحق بها رقبته او طرفه او بدين بان استهلك في يده مال انسان يتعلق الضمان برقبته او بمرض حدث في يد الغاصب او غصب جارية فردها حاملا او باع عبدا او جارية سالما عن ذلك فسلمه باحدى هذه الصفات فهذا اداء لوروده على عين ما غصب او باع لكنه قاصر لكونه لا على الوصف الذي وجب عليه اداؤه ويتفرع على قصور الاداء انه لو سلم المبيع مشغولا بالجناية فقتل بتلك الجناية انتقض القبض عند ابي حنيفة حتى كان المشتري لم يقبضه فيرجع بكل الثمن لان يد المشتري زالت عن المبيع بسبب كانت ازالة النهاية مستحقة في يد البائع بمنزلة ما لو استحقه مالك او مرتهن او صاحب دين وهذا استحقاق

فوق العيب وعندهما الشغل بالجناية عيب بمنزلة المرض والسرقة والعيب لا يمنع تمام التسليم فالمشتري لا يرجع بكل الثمن بل بنقصان العيب بان يقوم العبد حلال الدم وحرام الدم فيرجع بتفاوت ما بين القيمتين من الثمن وكذا الخلاف فيما اذا زنت الجارية المغصوبة حاملا ففي لفظ هلكت ولفظ التسليم اشارة الى ان الخلاف في الشغل بالجناية دون الدين وفي المبيع دون المغصوب قوله وكاداء الزيوف جمع زيف وهو ما يرده بيت المال ويروج فيما بين التجار فلو وجب على المديون دراهم جياد فادى زيوفا فهو من حيث تسليم الواجب اداء ومن حيث فوات وصف الجودة قاصر فرب الدين ان لم يعلم عند القبض كون المقبوض زيوفا فان كان قائما في يده فله ان يفسخ الاداء ويطالب المديون بالجياد احياء لحقه في الوصف وان هلك المقبوض في يد رب الدين بطل حقه في الجودة بالكلية حتى لا يرجع الى المديون بشيء لما مر من انه لا يجوز ابطال الاصل بالوصف قضاء او اداء بالكلية اذ لا مثل للوصف منفردا الامتناع فيما نحن فيه وقال ابو يوسف له ان يرد مثل المقبوض ويطالب المديون بالجياد لان المقبوض وجب وصفا فيكون بمنزلة المقبوض دون حقه قدرا او امتنع الرجوع الى القيمة لتأديه الى الربوا فيرد مثل المقبوض كما يرد عينه اذا كان قائما فعلم ان قوله اذا لم يعلم به صاحب الحق ينبغي ان يجعل قيدا للتمكن من رد المقبوض لا لكون الاداء قاصرا على ما يفهم من ظاهر العبارة قوله والاداء الذي يشبه القضاء كما اذا تزوج الرجل امرأة على عبد لابي المرأة فيعتق الاب لتملك المهر بنفس العقد فان استحق العبد بقضاء القاضي بطل ملكها وعتقه ووجب على الزوج قيمة العبد للمرأة لانه سمى مالا وعجز عن تسليمه فان لم يقض القاضي بالقيمة الى ان ملك الزوج ذلك العبد ثانيا بشراء او هبة او ميراث او نحو ذلك لزم على الزوج تسليم العبد الى المرأة فهذا التسليم اداء من حيث ان العبد عين حق المرأة لانه الذي استحقته بالتسمية لكنه يشبه القضاء من حيث ان تبدل الملك يوجب تبدل العين بدليل السنة والمعقول فالعبد المتملك ثانيا كانه مثل ما استحقته بالتسمية لا عينه ويتفرع على كونه اداء ان الزوج يجبر على تسليمه اذا طلبته المرأة لكونه عين حقها في حق التسليم وهو النكاح بخلاف ما اذا باع عبدا فاستحق بقضاء ثم ملكه البائع ثانيا لا يجبر على تسليمه الى المشتري اذا طلبه لانفساخ البيع لانه ظهر بالاستحقاق توقف البيع على اجازة المستحق فحين لم يجز بطل وانفسخ ويتفرع على شبه القضاء ان العبد لا يعتق قبل تسليمه الى الزوجة وان الزوج يملك التصرف في العبد بالاعتاق والكتابة والبيع والهبة قبل تسليمه الى الزوجة لانها تصرفات صادفت ملكه ويتفرع على كون العبد مثل المسمى لا عينه حكما انه لو قضى القاضي في الصورة المذكورة على الزوج بقيمة العبد للزوجة ثم ملك الزوج العبد ثانيا لا يعود حق المرأة في العين فلا يجبر الزوج على التسليم ولا الزوجة على القبول لان حقها قد انتقل من العين الى القيمة بالقضاء ولو كان في حكم المسمى بعينه لعاد حقها فيه اذ الكلام في القضاء بالقيمة بقول الزوج مع اليمين كالمغصوب اذا عاد من اباقه بعد قضاء القاضي بالقيمة للمغصوب منه يعود حقه بقول الغاصب مع يمينه قوله دخل على بريرة وهي مولاة عائشة رضي الله عنها وعائشة رضي

من بني تميم ولا يحرم الصدقة على موالي الهاشمي بل على موالي بني هاشم على انها كانت صدقة التطوع حتى لا يحرم الا على النبي عليه السلام
قوله ولان حكم الشرع دليل معقول على ان تبدل الملك يوجب تبدل العين وحاصله ان المراد بالعين هو المجموع المركب
من الشيء ومن وصف مملوكيته لان الشيء الذي يحكم الشرع بحرمة التصرف فيه على بعض المكلفين وبحله للبعض الآخر
انما هو الشيء مع وصف المملوكية والكل يتبدل بتبدل بعض الاجزاء وعلى ظاهر عبارة المصنف مناقشة لا يخفى ولقائل
ان يقول لم لا يجوز ان يكون المتصف بالحل والحرمة هو ذلك الشيء بقيد المملوكية وتبدل الاوصاف لا يوجب
تبدل الذات وقد عرفت الفرق بين المجموع والمقيد فالاولى التمسك بالسنة قوله ومن الاداء القاصر
فصل هذا المثال عن الامثلة السابقة واخره عن ذكر الاداء الذي يشبه القضاء اقتداء بفخر الاسلام وان
كان المناسب تقديمه يعني لو غصب طعاما فقدمه الى مالكه واباحه اكله فاكله جاهلا بانه طعامه الذي غصب منه فهو اداء قاصر
يبرأ به الغاصب عن الضمان ونقل عن الشافعي فيه خلافه ولم يوجد في كتب اصحابه وايضا يقول اطعم المغصوب
الى انه لو اطعمه ما هو متخذ من المغصوب بان كان دقيقا فخبزه او لحما فطبخه لا يبرأ وقيد بالاطعام لانه لو وهب
المغصوب من المالك وسلمه اليه او باعه منه وهو لا يعلم او اكله من غير ان يطعمه الغاصب برئ عن الضمان بالاتفاق
تمسك الشافعي فيه بان الغاصب مامور بالاداء ولم يوجد لان ما وجد منه تغرير منهي فلا يكون اداء مامورا به وانا
قلنا انه تغرير لما جرت به العادة من ان الانسان يأكل في موضع الاباحة فوق ما يأكل من ماله لعدم المانع
الحسي والشرعي وحاصل هذا التقرير انه وان وجد صورة الاداء تسليم عين حقه اليه الا انه يبطل معنى الاداء
وهو ايصال حق المالك اليه نفيا للغرور المنهي عنه فلا يكون اداء حقيقة وقد يقال انه نكتتان احدهما
انه تغرير والتغرير لا يكون اداء لان التغرير منهي عنه والاداء مامور به وتنافي اللوازم يدل على تنافي الملزومات
والثانية انه اداء قاصر فلا يعتبر نفيا للغرور قوله ولنا انه اداء
حقيقة لانه اوصل المغصوب الى يد المالك اصلا ووصفا حيث صار متمكنا من التصرف فيه فان قيل ازال يده
مطلقة بجميع التصرفات وما عاد الا يد اباحة والقاصر لا ينوب عن الكامل قلنا على تقدير ثبوت القصور فيه
نعذره بالاتلاف كما في اداء الزيوف عن الجياد فان قيل جهل المالك به يبطل الاداء لما فيه من الغرور قلنا
الجهل عارض نقيصة فلا يعذر به المالك في ابطال ما وجب على الغاصب من الرد الى المالك كما لو غصب عبدا فقال
للمالك اعتق هذا العبد فاعتقه وهو جاهل بانه عبده يعتق العبد ويبرأ الغاصب وما ذكر من العادة الجارية
بكثرة الاكل في موضع الاباحة عادة مخالفة للديانة الكاملة الداعية الى ان يحب لاخيه المسلم ما يحب لنفسه
فيكون لغوا لا يبطل الاداء قوله والقضاء بمثل معقول قيل يجري مثل هذا التقسيم في حقوق الله تعالى كالقضاء
الغائبة بالجماعة فانه كامل بالانفراد فانه قاصر ورد بان الثابت في الذمة هو اصل الصلوة لا وصف الجماعة
والقضاء بجماعة او منفردا اتيان بالمثل الكامل الا ان الاول اكمل قوله في قطع اليد ثم القتل اما ان
يصدرا عن شخص او شخصين وعلى التقديرين اما ان يكونا خطائين او عمدين او احدهما عمدا والآخر خطأ

وعلى التقادير

وعلى التقادير اما ان يكون القتل قبل البرء او بعده وتفاصيل الاحكام في كتب الفقه ومحل الخلاف المذكور
في الكتاب ما اذا كان القاطع والقاتل شخصا واحدا متعمدا ويكون القتل قبل البرء قوله وعندهما ليس للولي
ان يقطع بل ان يقتل لانه انما يتقض بالقطع اذا تبين انه لم يسر الى القتل بحكم النص فاذا افضى الى القتل
بان قتله متعمدا سقط حكم القطع في نفسه وصار قتلا ودخل موجبه الشرعي وهو القصاص في موجب القتل وقد انتفى
الاثر الثابت بالقطع حسا وحقيقة بدليل ان حكم السراية فيكون القطع ثم القتل جناية واحدة بمنزلة
ما اذا قتله بضربات فليس للولي فيه الا القتل وابو حنيفة يجعل الافضاء الى القتل بمنزلة السراية
فظهر ان المراد بالموجب في الموضعين الاثر الشرعي الا ان الاول ثابت شرعا والثاني حسا وما ذكره المصنف تعيين
لما صدق عليه الموجب في الموضعين لا بيان اختلافهما بالمفهوم قوله والقتل قد يمحو اثر القطع من حيث
ان المحل يفوت به فلا يتصور الاتمام والسراية بعد فوات المحل قوله وعند ابي يوسف تجب قيمته يوم الغصب
لانه لما انقطع المثل التحق بما لا مثل له والخلف انما يجب بالسبب الذي وجب الاصل وهو الغصب فيعتبر قيمته يوم
الغصب وعند محمد تجب قيمته يوم الانقطاع لان المصير الى القيمة للعجز عن اداء المثل وذلك بالانقطاع فيعتبر
قيمته اخر يوم كان موجودا في ايدي الناس فانقطع قوله فلا يضمن المنافع بالمال المتقوم قيد بالمتقوم
تنصيصا على ما وقع فيه الخلاف وهو انها عند الشافعي تضمن بالمال المتقوم وتوطئة لاقامة الدليل فانه
يقوم على سلب التقوم عن المنافع سواء كانت مالا او لم يكن اقتصارا على المقصود وهو انتفاء المماثلة
بانتفاء التقوم والتحقيق ان المنفعة ملك لا مال لان الملك ما من شانه ان يتصرف فيه بوصف الاختصاص
والمال ما من شانه ان يدخر للانتفاع به وقت الحاجة والتقوم يستلزم المالية عند ابي حنيفة والملكية
عند الشافعي فعنده منافع المغصوب تضمن بالغصب بان يمسك العين المغصوبة مدة ولا يستعملها وبالاتلاف
بان يستخدم العبد ويركب الدابة ويسكن الدار مثلا وعند ابي حنيفة لا يضمن لان المنفعة عرض و
العرض غير باق وغير الباقي غير محرز لان الاحراز هو الصيانة والادخار لوقت الحاجة فيتوقف على البقاء لا محالة
وغير المحرز ليس بمتقوم كالصيد والحشيش فالمنفعة ليست بمتقومة فلا يكون مثلا للمال المتقوم فلا يقضى الا
بنص ولا نص وعلى عدم بقاء الاعراض منع ظاهر اذ لا يخفى ان انعدام الالوان في كل آن وتجدد امثالها
بمنزلة انعدام الاعيان وحدوث امثالها في كل آن وقد سوى انه سفسطة اللهم الا ان يخص الحكم بالبعض
بالاعراض المتصرمة مثل المنافع مثلا وايضا للخصم ان يقول بل التقوم باعتبار الملكية والاطلاق في التصرف
وهي راجعة الى المنافع اذ بها اقامة المصالح وتقضية الحوائج لا بنفس الاموال قوله وتقومها في العقد
ثبت بالرضى منع لقوله ما ليس بمتقوم في نفسه لا يصير بورود العقد متقوما فان قلت فيه تسليم لعدم
ضرورته متقوما بالعقد بل بالرضى قلت لما اشتمل العقد على الرضى كان التقوم بالرضى تقوما
بالعقد لان تأثير الشيء في الشيء يجوز ان يكون باحد اجزائه او لوازمه قوله فلا يتكلم عليه اي لا يصح اثبات

المقومة الغائب بتقوم المنافع في الغصب بالقياس على تقومها في العقد ولا اثبات اصل المدعى وهو مقابلة المنافع
في الغصب بالمال المتقوم بالقياس على مقابلتها به في العقد اما الاول فلان الحكم في الاصل ثبت بالنص على خلاف
القياس لانتفاء الاحراز فلا يصلح مقيسا عليه واما الثاني فلوجود الفارق وهو الرضى فان لا اثر في ايجاب المال
في مقابلة ما ليس بمال كما في الصلح عن دم العمد لا يقال كل من المانعين موجود في كل من القياسين فما وجه تخصيص
ابطال الاول بكون الاصل على خلاف القياس وابطال الثاني بوجود الفارق لانا نقول الثابت على خلاف
القياس هو تقوم ما ليس بمحرز لا مقابلة غير المال بالمال لتحقق الانتفاع المقصود وقضاء الحوائج بكل
منهما والرضا انما يؤثر في صحة استبدال ما ليس بمال بالمال لا في جعل ما ليس بمتقوم متقوما فيختص كل من القياسين
بمانع **قوله** وهو استيفاء القصاص معنى لا يعقل المثل والمال الى التسمية صورة وهو ظاهر ولا معنى لان في
استيفاء القصاص معنى الاحياء لما فيه من دفع شر القاتل ودفع هلاك اولياء المقتول على يده بناء على قيام
العداوة وفي حيوة اولياء المقتول ابقائه حيوة للمقتول معنى لذكره وهذا المعنى لا يوجد في المال وانما ثبت
في الخطاء على خلاف القياس ضرورة صيانة الدم المعصوم عن الهدر بالكلية **قوله** والقضاء الشبيه بالاداء
كتسليم القيمة فيما اذا تزوج رجل امرأة على عبد غير معين فان الحيوان يثبت في الذمة كما لا في الدية والغرة
الجنين وهذا جهالة في الوصف لا في الجنس كما في تسمية ثوب او دابة فيتحمل فيما يبتنى على المسامحة كالنكاح وان
لم يتحمل في البيع فتسليم عبد وسط اداء وتسليم قيمته قضاء حقيقة لكونها مثل الواجب لا عينه لكنه شبيه
بالاداء في القيمة من جهة الاصالة بناء على ان العبد لجهالة وصفه لا يمكن اداؤه الا بتعيينه ولا تعيين
الا بالتقوم فصارت القيمة اصلا يرجع اليه وبعبرة مقدما على العبد حتى كان العبد خلف عنه فان قيل
فينبغي ان يتعين القيمة ولا يخير الزوج بين اداء العبد وقيمته فجوابه ان العبد معلوم الجنس مجهول
الوصف فبالنظر الى الاول يجب هو كما لو امهر عبدا بعينه وبالنظر الى الثاني تجب القيمة كما لو امهر عبد غيره فصار
الواجب بالعقد كانه احد الشيئين فيتخير الزوج اذ التسليم عليه لا على المرأة فبايهما اتى تجبر المرأة على القبول
فظهر بما ذكرنا ان قوله وايضا الواجب من الاصل الوسط وذا يتوقف على القيمة فصارت اصلا من وجه
لا يصلح وجها راسا في اصالة القيمة بل هو توضيح وتتميم لما سبق على ما قررنا اذ لمجرد العجز عن الاصل
وهو العبد لا يتحقق اصالة البدل وهو القيمة لجريانه في جميع صور القضاء فانه لا يكون الا عند تعذر
الاداء **قوله** فصل في حسن المأمور به من الحسن لان الشارع حكيم لا يأمر
بالفحشاء واما من حيث اللغة فلا امتناع لان قول ابرق عليه بالالزام اولغة وقد اختلفوا
في ان حسن المأمور به من موجبات الامر ومن مدلولاته بمعنى انه يثبت بالعقل والامر دليل عليه وهو
لا فالمص قبل تفصيل المذاهب والدلايل اجمل القول بانه لا بد للمأمور به من الحسن سواء ثبت بنفس الامر
او بالعقل قبل ورود الامر وعندنا لما كان للعقل حظ في معرفة حسن بعض المشروعات كالايمان واصل

العباد الا بالامر دليلا او معرفا لما ثبت حسنه بالعقل او موجبا لما يعرف **قوله** من المسئلة يعني مسئلة
الحسن والقبح من امهات مسائل اصول الفقه لان معظم ابوابه باب الامر والنهي وهو يقتضي حسن المأمور به
وقبح المنهي عنه فلا بد من البحث عن ذلك ثم يتفرع عليه مباحث من ان الحسن لنفسه او لغيره ونحو ذلك
قوله وبها مباحث المعقول يجوز ان يريد بذلك علم الاصول فانه جامع بين الوصفين وان يريد
بالمعقول الفقه فان هذه المسئلة كلامية من جهة البحث عن افعال الباري هل تتصف بالحسن وهل تدخل
القبائح تحت ارادته وهل تكون بخلقه ومشيئته واصولية من جهة انها يبحث عن ان الحكم الثابت بالامر يكون
حسنا وما تعلق به النهي يكون قبيحا ثم ان معرفتها امر مهم في علم الفقه لئلا يثبت بالامر ما الحسن وبالنهي
ما ليس بقبيح **قوله** ومع ذلك زيادة تحريض على شدة الاهتمام بهذه المسئلة بمعنى انها اصل لفروع
كثيرة وفرع لاصل عظيم صعب الاطلاع عليه متعذر الوصول اليه وهو ادلة مسئلة الجبر والقدر
التي يطلب فيها الطرق الموصلة اليها ومبادئها المقدمات المترتبة بالقوى الفكرية للوصول اليها وبحار ما
ما وصل اليه كل احد بقوة فكره ولم يستطع مجاوزته في هذه المسئلة من زل قدمه في البوادي او ضل
نهجه في المبادي فقد يرجى عوده الى طريق الحق او اعراضه بالعجز ومن غرق في بحره ولم يتنبه للخطأ فقد ما
فقد هلك **قوله** وحقيقة الحق الجبر افراط في تفويض الامور الى الله تعالى بحيث يصير العبد بمنزلة الجمادات
لا ارادة له ولا اختيار والقدر تفريط في ذلك بحيث يصير العبد خالقا لافعاله مستقلا في ايجاد
الشرور والقبائح وكلاهما باطل والحق ان الثابت في نفس الامر هو الحق اي الوسط بين الافراط
والتفريط على ما اشار اليه بعض المحققين حيث قال لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين امرين وحقيقة
الحق احتراز عن مجازه اي ما يشبه الحق وليس بحق **قوله** وقفت اي جعلت واقفا عليه ووقفت
اي جعلت الاشياء موافقة لارادته فالاول من التوقيف والثاني من التوفيق **قوله** اعلم ان العلماء
تحرير للبحث وتخليص لمحل النزاع على ما هو الواجب في المناظرة فكل من الحسن والقبح يطلق على ثلثة معان فالمعنى
الاول الحلو حسن والمر قبيح وبالنسبة العلم حسن والجهل قبيح وبالنسبة الطاعة حسنة والمعصية قبيحة
ومعنى كون الشيء متعلق المدح او الذم والثواب والعقاب شرعا ما نص الشارع عليه او على دليله وهو
لا ينافي جواز العفو ولهذا قالوا كونه متعلق العقاب لم يقولوا كونه بحيث يعاقب عليه ومحل الخلاف
هو الثالث فعند المعتزلة الافعال حسنة وقبيحة لذواتها او لصفة من صفاتها فمنها ما هو ضروري
كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار ومنها ما هو نظري كحسن الكذب النافع وقبح الصدق الضار
ومنها ما لا يدرك الا بالشرع كحسن صوم آخر يوم من رمضان وقبح صوم اول يوم من شوال فانه
لا سبيل للعقل اليه لكن الشرع اذا ورد به كشف عن حسن وقبح ذاتيين وعند الاشعري لا يثبت
الحسن والقبح الا بالشرع وهذا مبني على امرين بعيدين ان العبد في اثبات ذلك امران احدهما ان حسن الفعل

من ذوات الفعل او لصفة من صفاته

وقبحه ليسا لذات الفعل ولا لشيء من صفاته حتى يحكم العقل بانه حسن او قبيح بنا على تحقق ما به الحسن او القبح وثانيهما ان فعل العبد اضطراري لا اختياري فيه العقل لا يحكم باستحقاق الثواب والعقاب على ما لا اختيار للفاعل فيه وليس المراد ان مذهب الاشعري مبني على هذين الامرين بمعنى انه لا بد من تحققهما ليثبت مذهبه بل كل من الامرين مستقل بافادة مطلوبه بل له ادلة اخرى على مذهبه مستغنية عن الامرين **قوله** لان الحسن والقبح لا ينسبان الى افعال الله تعالى عند الاشعري المشهور في الكتب الكلامية انه لا قبح بالنسبة الى الله تعالى بل كل افعاله حسنة واقعة على نهج الصواب لانه مالك الامور على الاطلاق يفعل ما يشاء لا علة لصنعه ولا غاية لفعله وذلك لانهم قد يفسرون الحسن بما ليس منهيا عنه فجميع افعال الله تعالى حسن بهذا المعنى وبمعنى كونه صفة كمال واما بمعنى كون الفعل متعلق المدح والثواب فالله تعالى منزه عنه وما ذكروا من تفسير الحسن بالمامور به والقبيح بما نهي عنه فانما هو في افعال العباد خاصة وكون المباح داخلا في تفسير الحسن عندهم محل نظر لاتفاقهم على انه ليس بمامور به على ما مر ولانه ليس متعلق المدح والثواب بلا نزاع وهو معنى الحسن الا وضح ان يقال القبيح ما نهي عنه والحسن ما ليس كذلك ليشمل المباح وفعل الباري **قوله** وعند المعتزلة الكل من الحسن والقبيح تفسيران احدهما الحسن ما يحمد على فعله شرعا او عقلا والقبيح ما يذم عليه وثانيهما الحسن ما يكون للقادر العالم بحاله ان يفعله والقبيح ما ليس للقادر العالم بحاله ان يفعله واحترزوا بالقادر اي الذي ان شاء فعل وان شاء ترك عن المضطر وبالعالم عن المجنون لان ما لهما ان يفعلاه فذلك لا يكون حسنا بل قبيحا فلو لم يقيد لانتقض التعريفان جمعا ومنعا والحسن بالتفسير الثاني يتناول المباح ايضا بخلاف الاول فانه يقتصر على الواجب والمندوب اذ لا مدح على المباح ولا ذم كالتنفس مثلا وهو واسطة بين الحسن والقبيح بالتفسير الاول وعلى التفسير الثاني لا واسطة لان الحسن يشمل الواجب والمندوب والمباح والقبيح يشمل الحرام والمكروه كما يشملهما بالتفسير الاول فالقبيح بكلا التفسيرين لا يشمل الا الحرام والمكروه فيكون التفسيران متساويين وههنا بحثان الاول ان الفعل الغير المقدور والذي لا نعلم حاله مما لا يصدق عليه ان للقادر العالم بحاله ان يفعله وان لا يفعله فيكون واسطة بالتفسير الثاني ويمكن الجواب بانه داخل في القبيح اذ ليس للقادر العالم بحاله ان يفعله بناء على عدم القدرة عليه او العلم بحاله الثاني ان المكروه عندهم ما يمدح على تركه ولا يذم على فعله فلا يدخل في القبيح بل يكون واسطة بمنزلة المباح وانما يفترقان من جهة انه يمدح تاركه بخلاف المباح ويمكن الجواب بان المراد هو المكروه كراهة التحريم فانه قبيح بالتفسيرين واما المكروه كراهة التنزيه فيجوز ان يكون واسطة وان لم يتعرض له المصنف ولقائل ان يقول ان اريد بما له ان يفعله او لا يفعله ما يجوز له ان يفعله وما لا يجوز فالمكروه كراهة التنزيه داخل في الحسن وهو بعيد وان اريد ما من شان القادر العالم ان يفعله وينبغي له ذلك وما ليس من شانه ذلك ولا ينبغي له حتى يدخل المكروه كراهة التنزيه في القبيح بناء على ان من شان العاقل ان لا يفعل ما يستحق بتركه المدح لم يكن كلا تفسيري القبيح متساويين بل الثاني اعم لشموله المكروه كراهة التنزيه **قوله** لما ذكرت ان هذا الحكم ظاهر هذا الكلام مشعر بان الحكم

والاولى ان يقول وان لم يشاء لم يفعل لان عدم الفعل ليس بالمشية والا لزم قدمه تدبر

بان الحسن والقبح اي ثبتان بامر الشارع ونهيه مبني على الاصلين المذكورين وذكر الادلة لاثبات الاصلين وليس كذلك فان لهم على هذا المطلوب ادلة كثيرة عقلية ونقلية لا يتوقف على ان فعل العبد ليس باختياره ولا يتوقف على نفي كون الحسن والقبح لذات الفعل او لصفة من صفاته نعم هذا المعنى لازم في هذا الحكم اذ لو كان الحسن والقبح لذات الفعل او لصفة من صفاته لما كانا بالشرع وهو ظاهر ثم ما ذكره المصنف في هذا المقام دليلان لهم على هذا المطلوب قد اعترفوا بضعفهما وعدم تمامهما اما الاول فتقريره ان الحسن مفهوم زايد على مفهوم الفعل المتصف به اذ قد يعقل الفعل ولا يخطر بالبال حسنه ثم هو وجودي لان نقيضه لا حسن وهو عدمي والا لما صدق على المعدوم انه ليس بحسن ضرورة ان الوجودي يقتضي محلا موجودا فهو معنى زايد على المحل وجودي فيكون عرضا ثم هو صفة للفعل الذي هو عرض فيكون قائما به لامتناع ان يوصف الشيء بمعنى هو قائم بشيء آخر فيلزم قيام العرض بالعرض وهو باطل لانه يلزم اثبات الحكم لمحل الفعل لا له لان معنى قيامهما معا بالجوهر اذ هما متحيزان تبعا له وحقيقة قيام الشيء بالشيء هو كونه تابعا له في التحيز وايضا معنى قيامه به انه حيث ذلك العرض وحيث ذلك العرض هو حيث ذلك الجوهر الذي هو محل لذلك العرض فهما معا حيث ذلك الجوهر وقائمان به فلا معنى لقيام احدهما بالآخر غايته ان قيامه بالجوهر مشروط بقيام الآخر وضعفه من وجوه الاول انه ان اريد بالقيام اختصاص الشيء بالشيء بحيث يصير احدهما منعوتا ويسمى محلا والآخر ناعتا ويسمى حالا فما ذكرتم لا يدل على امتناع قيام العرض بالعرض بهذا المعنى بل هو واقع كاتصاف الحركة بالسرعة والبطء وان اريد كونه تابعا في التحيز فالقيام بهذا المعنى لم يلزم لجواز ان يكون الحسن صفة للفعل تابعا له ولا يكون تابعا له في التحيز بل تابعا للجوهر الذي يقوم به الفعل والثاني ان الصدق على المعدوم لا يقتضي العدمية مطلقا لجواز ان يكون مفهوم كلي يصدق على موجود فيكون حصة منه موجودة وعلى معدوم فيكون حصة منه معدومة كاللاممتنع الصادق على الواجب والمعدوم الممكن وبالجملة عدمية صورة النفي موقوفة على كون ما دخل عليه حرف النفي وجوديا وهو لبيان ان اللا معدوم وجودي فلو اثبت وجوديته بما دخل عليه حرف النفي بعدمية صورة النفي لزم الدور والثالث انه منقوض باتصاف الفعل بالامكان الوجودي بعين ما ذكر من الدليل فيلزم ان لا يكون الامكان في ابتدائه والرابع انه مشترك الالزام لان الحسن الشرعي ايضا عرض بالدليل المذكور فيلزم من اتصاف الفعل به قيام العرض بالعرض فان قيل هو امر اعتباري لا تحقق له في الاعيان ومثله لا يعد من قيام العرض بالعرض ولهذا احتاجوا الى اثبات كون الحسن العقلي وجوديا قلنا الدليل المذكور على اثبات وجودية الحسن العقلي جار ههنا بعينه واما الثاني فتقريره على ما ذكره المحققون ان فعل العبد غير اختياري لانه ان كان لازم الصدور عنه بحيث لا يمكنه الترك فواضح انه اضطراري وان كان جائزا وجوده وعدمه فان افتقر الى مرجح فمع المرجح يعود التقسيم بان يقال ان كان لازما فاضطراري والا احتاج الى مرجح آخر ولزم التسلسل وان لم يفتقر الى مرجح بل يصدر عنه تارة ولا يصدر عنه اخرى مع تساوي الحالين من غير تجدد امر من الفاعل فهو اتفاقي لا اختياري

ط اي على تقدير قيام العرض بالعرض ه يعني قيام المعنى بمحل الفعل وهو الفاعل لا للفعل نفسه وكونه بمحل المعنى المكان اولى لانه في بيان بطلان قيام المعنى بالمعنى مطلقا **قوله** وحقيقة قيام الشيء بالشيء وهذا يتصور بنا لانه لا حيز للاعراض الا بتبعية الجوهر فلو جوز قيام العرض بالعرض كان حاصل قيامه به قيامهما بالجوهر لان حيزهما في الحقيقة هو حيز الجوهر فيلزم اثبات العرض الذي فرض قائما بالعرض للجوهر الذي هو محل الفعل س وان كان محالا لكنه لم يلزم في هذا المقام **قوله** وان اريد كونه تابعا له في التحيز فان القيام بهذا المعنى انما هو على راي الفلاسفة واما على راي المتكلمين فهو كونه تابعا في التحيز وانما اورده على وجه الترديد لان قيام العرض بالعرض انما يصح على راي الفلاسفة دون المتكلمين فكانه قال ان اردت بالقيام ما هو راي المتكلمين فلا نسلم الملازمة وان اردت به ما هو راي الفلاسفة فنمنع بطلان اللازم اي الدليل الدال على كون الحسن وجوديا ه بيانه انه لو صح ما ذكرتم من الدليل لزم امتناع اتصاف الفعل الممكن بكونه ممكنا بعين ما ذكرتم لان الامكان زائد على مفهوم الممكن وهو وجودي لكون اللاامكان عدميا فيلزم قيام العرض بالعرض وهو مستحيل فيلزم ان لا يكون الامكان ذاتيا له وليس كذلك

والاضطراري لا يوصفان بالحسن والقبح عقلا بالاتفاق ولا يخفى انه لا جهة للتخصيص بفعل القبيح على ما وقع في تقرير المص وانه لا حاجة على تقرير عدم التمكن من الترك الى ما ذكره من الاستدلال على كون الفعل اضطراريا اذ لا معنى للاختياري الا ما يتمكن فيه من الفعل والترك وان قوله ان لم يتوقف على مرجح كان اتفاقيا ورجحانا من غير مرجح ان اراد به عدم التوقف على مرجح من عند الفاعل كما هو المذكور في عبارة البعض فلا نم لزوم الرجحان من غير مرجح فان نفي الخاص لا يوجب نفي العام وان اراد عدم التوقف على مرجح اصلا لم يصح كونه اتفاقيا اذ لا بد للاتفاقي من وجود العلة اعني جميع ما يتوقف عليه لان الممكن لا يقع بدون علة ولما كان هذا مظنة ان يقال لا نم انه اذا وجب عند وجود المرجح لم يكن اختياريا وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن المرجح باختياره او نفس اختياره اشار الى الجواب بانا ننقل الكلام الى ذلك الاختيار حتى ينتهي الى مرجح لا يكون باختياره قطعا دفعا للتسلسل المحال لان الاختيار صفة متحققة لا امر اعتباري حتى ينقطع التسلسل بانقطاع الاعتبار او يكون اختيار الاختيار عين الاختيار واعترض على هذا الدليل بوجوه الاول انا نجد تفرقة ضرورية بين الافعال الاختيارية والاضطرارية كالسقوط والصعود وحركتي الاخذ والرعشة فيكون ما ذكرتم استدلالا في مقابلة الضرورة فلا يسمع ويكون باطلا والثاني انه يجري في فعل الباري فيجب ان لا يكون مختارا وهو باطل والثالث انه يلزم ان لا يوصف بحسن ولا قبح شرعا لان التكليف بغير المختار وان كان جائزا لكنه غير واقع والرابع انا نختار انه يحتاج الى مرجح وهو الاختيار وسواء قلنا يجب به الفعل او لا يجب يكون اختياريا اذ لا معنى للاختياري الا ما يترجح بالاختيار والحاصل ان معنى الاختياري استواء الطرفين بالنظر الى القدرة ووجوب احدهما بحسب الارادة لا ينافي ذلك فالمرجح هو الارادة التي يجب الفعل عند تحققها ويمتنع عند عدمها وقد يجاب عن الاول بان المعلوم ضرورة هو وجود القدرة لا تأثيرها وعن الثاني بان تعلق ارادته قديم فلا يحتاج الى مرجح متجدد اذ علة الاحتياج الى المرجح عندنا الحدوث دون الامكان وعن الثالث بان وجود الاختيار ومقدورية الفعل كاف في الشرع وعندكم لولا استقلال العبد بالفعل وتأثير قدرته فيه لقبح التكليف عقلا وعن الرابع بانه اذا كان ما يجب الفعل عنده من الله بطل استقلال العبد به فقبح التكليف عندكم كما اذا كان موجد الفعل هو الله تعالى فلهذا قال المصنف رحمه الله انهم لم يوردوا على مقدماته منعا يعتد به وانه قد خفي منشأ الغلط في هذا الدليل على كلام الفريقين اعني الذين يعتقدونه يقينيا والذين لا يعتقدونه يقينيا والمص اورد المنع على المقدمة القائلة بانه ان توقف على مرجح يجب وجود الفعل عند وجود المرجح ان اريد بالفعل الحالة الحاصلة بالايقاع كالمتحركية في كل جزء من اجزاء المسافة وعلى المقدمة القائلة بانه اذا وجب عند وجود المرجح لا يكون اختياريا ان اريد بالفعل نفس الايقاع وبنى تحقيق ذلك على اربع مقدمات

قول المقد

قوله المقدمة الاولى ان اكثر اسماء المصادر حاصلة يحصل به للفاعل معنى ثابت قائم كالقائم فيحصل له هيئة هي القيام او تحقق يحصل له صفة هي الحرارة او تحرك فيحصل له حالة هي الحركة فلفظ الفعل وكثير من صيغ المصادر قد يطلق على نفس ايقاع الفاعل ذلك الاثر وهو المعنى المصدري ويسمى تأثيرا كاحداث الحركة وايجادها في ذات المتحرك والمحدث فانه تحرك لا كايقاع الحركة في جسم آخر حتى يكون تحريكا وكايقاعه القيام او القعود في ذاته وقد يطلق على الوصف الحاصل للفاعل بذلك الايقاع وهو المعنى الحاصل من المصدر ويكون وضعيا كالقيام او كيفية كالحرارة او غير ذلك كالحالة التي تكون للمتحرك ما دام متوسطا بين المبدأ والمنتهى والاول حقيقة معنى المصدر وهو جزء من مفهوم الفعل وهو امر اعتباري لا وجود له في الخارج لوجوه ثلثة الاول انه لو كان موجودا لكان له موقع فيكون له ايقاع وهكذا الى غير النهاية وكل ايقاع معلول للايقاعة والتقدير ان الايقاعات امور موجودة فيلزم التسلسل في جانب المبدأ اي العلة في امور موجودة في الخارج على ما هو المفروض لا في امور اعتبارية حتى ينقطع بانقطاع الاعتبار او يكون ايقاع الايقاع عين الايقاع كما في لزوم اللزوم والامكان للامكان وانما قال في المبدأ لان استحالة التسلسل في جانب العلة مما قام عليه البرهان ووقع عليه الاتفاق بخلاف جانب المعلول فانه لا برهان عليه وبرهان التطبيق ليس بتام على ما عرف في علم الكلام الثاني انه يلزم عند ايجاد الفاعل شيئا ان يوجد امورا متحققة غير متناهية هي الايقاعات المترتبة وبداهة العقل قاطعة باستحالة ذلك ولا يخفى انه يلزم ذلك لو كان ايقاع الايقاع ايضا فعله اما لو وجد شيئا بايقاعه وكان ايقاعه بايقاع فاعل آخر كالباري تعالى فلا يلزم ذلك ولو انتهى الى ايقاع قديم كالوصف الذي تسميه تكوينا لم يلزم التسلسل ايضا الثالث وهو الزامي ان الايقاع معناه التكوين ومذهب الاشعري انه ليس من الصفات الموجودة في الخارج على ما تقرر في علم الكلام والالزام ليس بتام لان مذهب الاشعري ان التكوين ليس صفة حقيقية ازلية مغايرة للقدرة والارادة ولا يلزم من ذلك نفي التكوين الحادث عند تعلق القدرة والارادة بوجود الشيء بل العمدة في اثبات هذا المطلوب هو لزوم التسلسل في الايقاعات وبمنع انتهائه الى ايقاع قديم لانه يستلزم قدم الحادث ضرورة انه لا يتصور ايقاع بالمعنى المصدري من غير شيء يقع به

قوله المقدمة الثانية حاصلها انه لا بد لكل ممكن من علة يجب وجوده عند وجودها ويمتنع عند عدمها فهو بالنظر الى وجود العلة واجب وهو الوجوب بالغير وبالنظر الى عدمها ممتنع وهو الامتناع بالغير اما توقف وجود الممكن على علة موجدة فضروري واضح من ملاحظة مفهوم الممكن وهو ما لا يكون وجوده ولا عدمه من ذاته وانما يخفى على بعض الاذهان لعدم ملاحظة معنى الامكان ومعنى الاحتياج الى الموجد وهذا الابتناء في الضرورة والضروري قد ينبه عليه بصورة الاستدلال فلهذا قال والآي

وان لم يتوقف وجوده على موجد لكان واجبا لذاته لانا لا نعني بالواجب الا ما يكون وجوده من ذاته ولا يتوقف
على موجد واما كون علة الممكن بحيث يجب عدم الممكن عند عدمها ويجب وجوده عند وجودها بجميع اجزائها و
شرايطها وهو المراد بجملة ما يتوقف عليه وجود الممكن فحاصله مقدمتان احديهما قولنا كلما عدمت جملة
ما يتوقف عليه وجود الممكن امتنع وجوده. والثانية قولنا كلما وجدت جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن وجب وجوده
اما الاولى فلانها لو لم تصدق لصدق قولنا قد يكون اذا عدمت الجملة لم يمتنع وجود الممكن بل امكن
بالامكان العام وهذا بط لان وجود الممكن على تقدير عدم جملة ما يتوقف عليه لو كان ممكنا لما لزم
من فرض وقوعه مح واللازم بط اما الملازمة فلان استحالة اللازم يوجب استحالة الملزوم ضرورة
امتناع الملزوم بدون اللازم تحقيقا لمعنى اللزوم والمستحيل لا يكون ممكنا واما بطلان اللازم فلانه لو
فرض وقوع وجود الممكن بدون وجود جملة ما يتوقف عليه لزم ان لا يكون بعض الموقوف عليه موقوفا عليه
هذا مح وبيان اللزوم ظ واما الثانية فلانها لو لم تصدق لصدق قولنا قد يكون اذا وجدت جملة ما يتوقف
عليه وجود الممكن لم يجب وجوده بل امكن عدمه بالامكان العام وهذا بط لان عدم الممكن على تقدير وجود
الجملة لو كان ممكنا لما لزم من فرض وقوعه مح واللازم بط لانا لو فرضنا وقوع عدم الممكن عند وجود
جملة ما يتوقف عليه وجوده. ففي تلك الحالة اما ان يتوقف الوجود على شيء اخر اولا وكلاهما مح اما الاول
فلاستلزامه الرجحان بلا مرجح وهو وجود الممكن تارة وعدمه اخرى مع تحقق جملة ما يتوقف عليه وجوده
في الحالين من غير زيادة او نقصان يرجح الوجود او العدم وكلا ثانيا ويلزم الرجحان بلا مرجح وعدم
كون الجملة جملة مح بالضرورة فعدم الممكن عند تحقق جملة ما يتوقف عليه وجوده مح فوجوده واجب وهو
المطلوب فان قيل ان اردتم بالرجحان من غير مرجح وجود الممكن من غير ان يوجده شيء اخر
اي مغاير لذات الممكن فلا نسلم لزوم ذلك على تقدير عدم الممكن مع تحقق جملة ما يتوقف عليه وجوده. كان
تلك الجملة علة موجدة غايته ان المعلول لا يجب معها وان اردتم به غير ذلك مثل تحقق المعلول مع علته
الموجدة تارة وعدم تحققه معها اخرى فلا نسلم استحالة ذلك بل هو اول المسئلة فجوابه ان المراد
هو الاول وهو لازم لان الايجاد غير متحقق حالة العدم وهو ظاهر ففي حالة الوجود ان تحقق لم يكن
المفروض جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن لان من جملته الايجاد وقد كان منتفيا حالة العدم وان لم
يتحقق لزم وجود الممكن بلا ايجاد شيء اياه وهو معنى الرجحان بلا مرجح ويظهر لك بهذا التقرير
ان في عبارة المص زيادة لا حاجة اليها اذ يكفي ان يقال فقد لزم هذا المعنى الا انه لا تشكيك في
زمان عدمه لم يوجد شيء الى اخره. فان قيل ان كان المراد بقولكم يمتنع وجوده او يجب وجوده

الامتناع والوجوب بحسب الذات فغير مفيد وظاهر ان الكلام في الممكن وان اريد بحسب الغير فالامكان لا
ينافيهما فلا وجه لقولكم والا امكن وجوده او عدمه قلنا المراد بامتناع الوجود استحالته بالنظر الى عدم
العلة وبامكانه عدم استحالته بالنظر اليه وكذا المراد بوجوب الوجود استحالة العدم بالنظر الى وجود العلة
وبامكان العدم عدم استحالته بالنظر اليه ولا اخفاء في تنافيهما وهذا ما يقال ان الممكنة تناقض الضرورية
فان قيل المعلول النوعي قد يتعدد علله كالشمس والقمر والنار للضوء ومع انتفاء علة واحدة لا يمتنع
وجود المعلول قلنا لو اعتبرت المعلول نوعيا فعلته احد الامور وانتفاؤه انما يكون بانتفاء كل واحد
منها وح يمتنع وجود المعلول واعلم ان ما ذكره المص مبني على ان الايجاد او ما يتوقف عليه وجود الممكن والحق
انه اعتبار عقلي يحصل في الذهن من اعتبار اضافة العلة الى المعلول فهو في الذهن متاخر عنهما وفي الخارج
غير متحقق اصلا والمشهور انه ان امكن عدم الممكن عند تحقق جميع ما يتوقف عليه وجوده كان وجوده تارة وعدمه
اخرى تخصيصا بلا مخصص وترجيحا بلا مرجح لان نسبته الى جميع ما ذكر على السوية وبطلانه ضروري
فان قيل لم لا يكفي في وقوع الممكن اولويته من غير ان ينتهي الى الوجوب وح يمكن عدمه مع تحقق جملة
ما يتوقف عليه الوجود بناء على ان جملة ما يتوقف عليه الوجود انما تفيد اولوية لا وجوبه قلنا
ان امكن العدم مع تلك الاولوية فوقوعه ان كان لا بسبب لزم رجحان المرجوح وان كان بسبب كان من
جملة ما يتوقف عليه الوجود عدم ذلك السبب فلا يكون المفروض جملة ما يتوقف عليه الوجود قوله
ومنع القضية وهي احتياج كل ممكن الى علة يجب وجود الممكن عند وجودها وعدمه عند عدمها مما اتفق
عليه الحكماء واكثر اهل السنة يعني انها مع كونها اولية مشهورة لم ينازع فيها الا قوم من المتكلمين ذهبوا
الى ان الفاعل المختار انما يصدر عنه الفعل على سبيل الصحة دون الوجوب لكن اهل السنة يقولون
ان وجود الشيء واجب على تقدير ايجاد الله تع اياه بارادته واختياره اي وقت اراد فالله تع مختار
والمعلول حادث واعترض الحكماء عليه بانا نختار انه ان كان قديما يلزم قدم المعلول لامتناع التخلف
وان كان حادثا ينتقل اليه الكلام ويلزم التسلسل وقدم المعلول قوله واعلم انه قد اشتهر
فيما بين الحكماء ان وجود كل ممكن محفوف بوجوبين سابق وهو وجوب صدوره عن العلة ولاحق
وهو وجوب وجوده ما دام موجودا وذلك لانه ما لم يخرج عن حد التساوي ولم يبلغ الى حد الوجوب
لم يوجد كما مر وبعد تحقق الوجود امتنع العدم ما دام الوجود متحققا ضرورة امتناع اجتماع الوجود
والعدم واعترض عليه المص بانه ان اريد بسبق الوجوب على الوجود السبق الزماني وهو ان
يكون المتقدم موجودا في زمان قبل زمان تحقق المتاخر يلزم ان يتحقق الوجوب في زمان عدم

الممكن وهو ممنوع بالضرورة وان اريد السبق الاحتياجي وهو ان يكون المتقدم بحيث يحتاج اليه المتأخر كسبق الجزء على الكل او العلة على المعلول حتى يكون المراد ان وجود الممكن عن العلة يحتاج الى وجوبه على ما هو الظاهر من كلامهم فهو ايضا باطل لانه ان اريد الاحتياج في العقل فظاهر ان تعقل وجود الممكن لا يتوقف على تعقل وجوبه بل الامر بالعكس وان اريد في الخارج وفي نفس الامر فاما ان يراد بالنظر الى العلة الناقصة او بالنظر الى العلة التامة وكلاهما باطل اما الاول فلانه لا وجوب مع العلة الناقصة فضلا عن ان يكون محتاجا اليه لان النزاع انما هو في انه هل يجب مع العلة التامة او لا واما الثاني فلان الوجوب لو كان مما يحتاج اليه الوجود كان من جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن فكان جزءا من العلة التامة فيلزم تقدمه على نفسه ضرورة انه معلول للعلة التامة لما مر من انه اذا وجدت العلة التامة بجميع اجزائها وشرائطها وجب المعلول فيكون الوجوب اثرا للعلة التامة متأخرا عنها وكونه جزءا منها يقتضي تقدمه عليها هذا خلف والحاصل ان كون الوجوب اثرا للعلة التامة التي هي جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن ينافي سبقه على الوجود بمعنى احتياج الوجود اليه ضرورة امتناع كون الشيء اثرا للشيء وجزءا منه وقد ثبت الاول فينتفي الثاني والجواب ان المراد بالسبق الاحتياج اليه في نفس الامر بمعنى ان العقل يحكم عند ملاحظة مآخذ الامور بان الممكن ما لم يجب لم يوجد لما مر فالوجوب ايضا مما يحتاج اليه وجود الممكن لكنهم حين قالوا يجب وجود الممكن عند تحقق العلة التامة ارادوا بها جميع ما يتوقف عليه الممكن سوى الوجوب بناء على انه اعتبار عقلي هو تأكد الوجود حتى كانه هو هو فلم يجعلوه من اجزاء العلة التامة فان ابيتم هذا الاطلاق وزعمتم ان ما سوى الوجوب علة ناقصة لانها بعض ما يحتاج اليه وجود الممكن فنقول ان اردتم بقولكم انه لا يجب الوجود مع العلة الناقصة السلب الجزئي فهو لا يضرنا وان اردتم السلب الكلي بمعنى انه لا يجب مع شيء من العلل الناقصة فهو ممنوع فان من العلل الناقصة ما اذا تحققت تحقق الوجوب وهي جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن سوى الوجوب فالوجوب اثر لها متأخر عنها بالذات وسابق على الوجود بالذات بمعنى الاحتياج اليه ولا فساد في ذلك

قوله مع العلة الناقصة او التامة اراد المعية الزمانية والا فالمعلول يتأخر عن العلة لا محالة

قوله ثم العقل كانه تنبيه على منشأ الغلط في سبق الوجوب على الوجود وذلك انهما معلولان لعلة واحدة هي المؤثر التام فلا يمكن تحقق احدهما بدون الآخر بمنزلة وجود النهار واضاءة العالم لطلوع الشمس فللعقل ان يعتبرهما معا نظرا الى ترتبهما على العلة من غير تقدم احدهما على الآخر وان يجعل احدهما متأخرا عن الآخر من حيث انه يحتاج الى الآخر ومتقدما عليه من حيث ان الآخر يحتاج اليه كما في مثلا فان اخوة زيد مقارنة لاخوة عمرو ومتأخرة عنها ومتقدمة عليها لكن بحسب اعتبارات مختلفة وهذا

الذي يقال له دوام المعية فمن نظر الى احتياج الوجود الى الوجوب جزم بانه سابق على الوجود ولم يلاحظ مقارنتهما بالذات وتأخر الوجوب ايضا باعتبار الاحتياج الى الوجود وقد نبهناك على ان الوجود موقوف على ما لا يتوقف عليه الوجوب وهو نفس الوجوب فلا يكونان معلولي علة واحدة هي العلة التامة بل العلة المؤثرة وهذا لا يوجب مقارنتهما ولا ينافي تقدم احدهما بمعنى احتياج الآخر اليه وايضا لا خفاء في انه يصح ان يقال وجب صدوره فوجد دون ان يقال وجد فوجب صدوره وان توقف المعية لا يقتضي السبق كما بين وجود واضاءة العالم وان الوجوب والوجود على تقدير كونهما معلولي علة واحدة لا يجب ان يكونا متضايفين اللهم الا ان يعتبر وصف المقارنة وهو ليس بلازم **قوله** المقدمة الثالثة ان جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث لا بد ان تشتمل على امر ليس بموجود ولا معدوم كالانتزاع الذي هو امر اضافي مثلا وهذا قول بالحال وانقسام المفهوم الى الموجود والمعدوم والواسطة لانه ان لم يكن له كون فهو معدوم والا فان استقل بالكائنية فموجود والا فحال وهي صفة غير موجودة ولا معدومة قائمة بموجود وتقرير الدليل ان جملة ما يتوقف عليه وجود زيد الحادث لا يمكن ان يكون قديما بجميع اجزائه لان وقت الحدوث اذ كان من جملة ما يتوقف عليه وجود زيد لم يكن المفروض قبل الوقت جملة ما يتوقف عليه هف وان لم يكن من جملتها كان حدوث زيد في ذلك الوقت رجحانا من غير مرجح بمعنى وجود الممكن من غير ايجاد الشيء اياه لانه قبل الوقت لم يكن الايجاد وبعده لم يتحقق شيء آخر يتوقف عليه الوجود فيلزم الوجود بلا ايجاد وبهذا يندفع ما يقال لم لا يجوز ان يكون من جملة ما يتوقف الوجود كالارادة التي من شأنها ان ترجح ما شاء متى شاء ولا حاجة الى ان يقال لو كان المجموع قديما لزم قدم زيد الحادث لما مر من وجوب وجود الممكن عند تحقق جملة ما يتوقف عليه بل لا يظهر انه لا حاجة الى هذه المقدمات ويكفي ان يقال لو لم يكن في جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث امر ليس بموجود ولا معدوم لكانت اما موجودات محضة او معدومات محضة او مركبة من الموجودات والمعدومات والاقسام باطلة باسرها اما الاول فلان تلك الموجودات مستندة الى الواجب ضرورة استحالة التسلسل في طرف المبدأ ثم ان لم يكن بعض تلك الموجودات معدوما في شيء من الازمنة لزم قدم زيد الحادث بالزمان ضرورة دوام المعلول بدوام علته التامة وان كان شيء منها معدوما فعدمه يكون بعدم شيء من علته التامة وهلم جرا الى الواجب فيلزم انتفاء الواجب في شيء من الازمنة وهو محال وقد يقال في تقريره ان تلك الموجودات ان انتهت الى الواجب كانت قديمة ولزم قدم زيد الحادث وان لم ينته اليه لزم انتفاء الواجب ولا يخفى انه لا معنى لقوله وهي مستندة الى الواجب على هذا التقرير وان عدم انتهاء الممكنات الى الواجب لا يستلزم انتفاءه غاية ما في الباب انه لا بد

على وجهه واما الثاني فلان المعدوم المحض لا يصلح علة لوجود الممكن وهذا بديهي ولان الكلام في زيد المركب ووجود المركب يتوقف على وجود اجزائه بالضرورة فلا يكون جملة ما يتوقف عليه معدومات محضة واما الثالث فلان علة الحادث لو كانت موجودات مع معدومات لما كان جميع الموجودات التي يفتقر اليها وجود الحادث مستلزما لوجود الحادث ضرورة توقفه على المعدومات ايضا واللازم باطل لان مدعى القضية ثابتة وهي قولنا كلما وجد جميع الموجودات التي يفتقر اليها وجود زيد يوجد زيد ح عن توقف على عدم شيء ما فلو توقف على عدم شيء هو لنفرضه عمرو فاما ان يتوقف على عدمه السابق او على عدمه اللاحق وكلاهما باطل اما الاول فلان عدمه السابق قديم اي ازلي فيلزم قدم زيد الحادث ضرورة تحقق جميع ما يتوقف عليه من الموجودات والمعدومات فان قيل هب ان العدم الذي هو بعض اجزاء العلة قديم فمن اين يلزم قدم مجموع العلة حتى يلزم قدم المعلول قلنا من جهة ان وجود الممكن على هذا التقدير يستند الى الواجب والى عدم قديم فيكون جميع الموجودات التي يتوقف عليها وجود زيد قديمة فاذا كان العدم الذي يتوقف عليه وجود زيد ايضا قديما كانت العلة بجميع اجزائها قديمة فان قيل الكلام انما هو على تقدير حدوث بعض الموجودات التي يتوقف عليها وجود زيد قلت نعم الا انه لزم قدمه بالضرورة على تقدير تركب العلة من الموجودات والمعدومات التي عدمها ازلي ضرورة استناده الى القديم واما الثاني وهو توقف وجود زيد على عدم عمرو اللاحق اعني عدمه الحادث بعد وجوده فلان عدم عمرو بعد وجوده لا يمكن الا بزوال شيء مما يتوقف عليه وجود عمرو اذ لو تعاقب لو وجد علة الوجود والبقاء بجميع اجزائها امتنع عدم المعلول لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة فذلك الجزء الذي يحدث عدم عمرو بزواله اما ان يكون موجودا محضا فيزول بان يصير معدوما واما ان لا يكون موجودا محضا بل معدوما محضا او مركبا من الموجود والمعدوم ولا يكون زواله بزوال الموجود فقط لانه ح يصير القسم الاول بعينه بل بزوال المعدوم او بزوال كلا الجزئين اعني الموجود والمعدوم وزوال المعدوم لا يتصور الا بزوال عدمه فلهذا اعبر عن هذا الشق بقوله واما ان يكون لزوال العدم مدخل في زوال ذلك الجزء اما ان يكون موجودا محضا فكانه قال اما ان لا يكون لزوال العدم مدخل في زوال ذلك الجزء الذي بعدم عمرو بزواله او يكون وكلا القسمين باطل اما الاول فلان انعدام ذلك الجزء لا يمكن الا بزوال جزء من علة وجوده او بقائه وننقل الكلام الى ذلك الجزء بانه لما عدم صار موجودا وسيأتي الكلام عليه واما ما صار معدوما فذلك لا يكون الا بانعدام شيء مما يتوقف عليه وجوده ويلزم ح الى الواجب فيلزم انتفاء الواجب وهو مح وما يستلزم المح مح فيلزم استحالة وجود زيد لتوقفه على المح مع ان الكلام في زيد الموجود واما الثاني وهو ان يكون لزوال العدم مدخل في زوال ذلك الجزء فلان زوال العدم وجود والمفروض

بكر فيكون وجود زيد بعد تحقق مجموع ما يتوقف عليه من الموجودات موقوفا على وجود بكر ضرورة توقفه على عدم عمرو الموقوف على زوال جزء علته الموقوف على وجود بكر هف لان ما فرضناه مجموع الموجودات التي يتوقف عليها وجود زيد لا يكون مجموعا ضرورة بقاء بكر الموجود لا يقال لم لا يجوز ان يكون بكر من جملة تلك الموجودات لانا نقول لو كان بكر من جملة تلك الموجودات التي فرضناها متحققة لكان زوال عدم ذلك الجزء متحققا لانه عبارة عن وجود بكر فيكون زوال ذلك الجزء الذي فرضناه معدوما متحققا ضرورة زوال المعدوم بزوال علامه فيلزم تحقق عدم عمرو ضرورة انتفاء جزء مما يتوقف عليه وجوده فيلزم تحقق وجود زيد ضرورة علته التامة بجميع اجزائها الموجودة والمعدومة هف لان التقدير انه تحقق جميع الموجودات التي يتوقف عليها وجود زيد ولم يوجد زيد بناء على توقفه على عدم شيء فرضناه عمرو واذا ثبت بطلان توقف وجود الحادث بعد تحقق جميع الموجودات التي يفتقر اليها على عدم شيء ثبت قولنا كلما وجد جميع الموجودات التي يفتقر اليها وجود زيد يوجد وهي القضية التي ادعينا انها ثابتة وتنعكس بعكس النقيض الى قولنا كلما لم يوجد زيد لم يوجد جميع الموجودات التي يفتقر اليها وجوده بل لا بد من عدم شيء منها وهذا معنى قوله كلما عدم زيد لا يكون عدمه الا بعدم شيء من تلك الموجودات التي يفتقر اليها وجوده ثم ننقل الكلام الى عدم ذلك الشيء بانه لا يكون الا بعدم شيء مما يتوقف عليه وجوده وهلم جرا الى ان ينتهي الى الشيء الذي لا يكون بينه وبين الواجب واسطة فعدمه لا يكون الا بعدم الواجب وهو مح وهذا تقرير الدليل على امتناع تركب علة وجود الحادث من الموجودات وفيه بحث من وجهين احدهما ان ثبوت القضية المذكورة لا يوجب الا لزوم وجود الحادث عند وجود جميع الموجودات التي يفتقر اليها من غير ان يتوقف على عدم شيء وهذا لا يوجب عدم تركب علته التامة من الموجودات والمعدومات لجواز ان تركب عنها ويكون وجود جميع الموجودات المفتقر اليها مستلزما للعدم الذي له مدخل في العلية ولا شك ان العدم المانع داخل في علة الحادث فان قلت الشرطية المذكورة توجب لزوم وجود زيد على جميع اوضاع المقدم وتقاديره فيثبت على ان لا يتحقق شيء من الاعدام التي جعلتموها داخلة في العلة قلت نمنع لزوم ذلك لو كان عدم تحقق تلك الاعدام من التقادير الممكنة الاجتماع مع المقدم وهو مم لجواز ان يكون المقدم اعني وجود جميع الموجودات المفتقر اليها مستلزما لتلك الاعدام ويمتنع عدم تحقق اللازم مع تحقق الملزوم وثانيهما ان قوله واذا ثبت القضية المذكورة يلزم انه كلما عدم زيد لا يكون عدمه الا بعدم شيء من تلك الموجودات الى آخره مما لا دخل له في اثبات المط ويمكن تقريره بوجه آخر وهو ان جملة ما يجب عنه وجود الحادث لا يجوز ان يكون موجودات مع معدومات لان القضية المذكورة

بتجه لا فرد مع ان لا فرد له غير باقية قلت نعم لكن لا يمكن ان يكون في طبيعة لا فرد له امتناع البقاء
وفي طبيعة المطلق امكان البقاء بل طبيعة لا فرد له والمطلق يكون على نهج واحد في الامكان والامتناع
وههنا طبيعة كل فرد يقتضي عدم البقاء فلا يكون للمطلق طبيعة نوعية موجودة تحتها افراد للمطلق
فلا يكون المطلق معلول الموجب ولا افراده يجب ايضا لا امتناع بقائها كذا ذكره الشارح وهو لا يدفع
ما ذهب اليه الفلاسفة من استناد الحركات الى ارادة حادثة من النفوس الفلكية لا الى بداية وتحقيق
هذا المقام موضعه علوم اخر وقد يستدل على اثبات الواسطة بين الموجود والمعدوم بان الايجاد ليس
اعتبارا عقليا للقطع بتحققه سواء وجد اعتبار العقل او لم يوجد ولا امر الحقيقي موجودا والا لاحتاج
الى ايجاد آخر ولزم التسلسل من جانب المبدأ في الامور الموجودة ويمتنع كون ايجاد لا ايجاد عينيه ضرورة تغاير
المحتاج والمحتاج اليه والجواب ان المعلوم قطعا هو ان الفاعل اوجد شيئا وهو لا ينافي كون الايجاد امرا
اعتباريا غير متحقق في الخارج لانه لا يلزم من انتفاء مبدأ المحمول انتفاء الحمل كما في قولنا زيد اعمى فان العقل
كذلك سواء وجد اعتبار العقل او لم يوجد مع ان العمى امر عدمي فاذا قتل زيد عمرا صدق انه اوجد
ولم يصدق ان الايجاد معدوم بمعنى انه لم يوجد العقل لكنه لا ينافي صدق قولنا الايجاد معدوم بمعنى انه
ليس امرا متحققا في الخارج **قوله** فان قيل نوزن السؤال على ما سبق اليه الذهن بان انما نعني
بالموجود والمعدوم ما لا يتصور معه الواسطة لان كل ما يمكن ان يتصور فهو اما ثابت فهو الموجود او لا
وهو المعدوم ولا واسطة بين النقيضين فالامر الذي سميتموه حالا وجعلتموه واسطة بين الموجود والمعدوم
ان كان له ثبوت فهو داخل في الموجود والا ففي المعدوم وحاصل الجواب ان هذا غير صحيح لاستلزامه ورود
المنع على بعض مقدمات دليلنا على امتناع تركب علة الحادث عن موجودات ومعدومات وهل سمعت عاقلا
يجيب عن معارضة الخصم بانها فاسدة لانها يلزم منها بطلان الدليل الذي انا اوردته على نقض مطلوبكم
والظاهر ان مثل هذا الكلام لا يصدر عمن له ادنى تمييز فكيف ينسب الى المصنف وهو علم التحقيق وعالم
التدقيق ومنشأ التوجيه والتوضيح ومنشئ التعديل والتنقيح بل توجيه السؤال انا ذكرتم من الدليل
على امتناع كون علة الحادث موجودات محضة او معدومات محضة او مركبة من الموجودات والمعدومات
دال بعينه على امتناع ان يدخل فيها امور لا موجودة ولا معدومة لان المراد بالمعدوم نقيض الموجود اي
ليس بموجود ولا مخرج عن النقيضين فتلك الامور اما ثابتة فتكون موجودة او لا فيكون معدومة فكل
منها ومن غيرها اما ان يكون موجودات محضة او معدومات محضة او مركبة من الموجودات والمعدومات
والكل باطل بعين ما ذكرتم من الدليل فاجاب بان دليلنا لا يجري فيما ذكرتم لورود المنع على المقدمة

مستلزم لقولنا كلما عدم زيد عدم شيء من الموجودات التي ينتهي هو اليها المستند الى الواجب وهذا
لا يستلزم انتفاء الواجب لان عدم ذلك الموجود يستلزم عدم شيء مما ينتهي هو اليه من الموجودات وهكذا
الى الواجب فيكون عدم زيد محالا مع ان الكلام في زيد الحادث المسبوق بالعدم بواسطة لا استناده
الى الواجب ان لم يناف الامكان بالذات لكن لا خفاء في انه ينافي الحدوث الزماني وهذا السؤال يتوجه
على انه لو اوجب وجود المعلول عند وجود العلة لا يكون علة الحادث موجودا محضا ولا موجودا مع معدوم
فان قلت لم لا يجوز ان يكون من جملة تلك الموجودات فاعل بالاختيار يوجد الحادث اي وقت شاء قلت
لان الكلام انما هو على تقدير وجوب المعلول عند وجود العلة في اي وقت وجد المختار ذلك الحادث اما ان
يتحقق قبله جميع الموجودات التي ينتهي هو اليها مما يسمى ارادة واختيارا او غير ذلك ولم يوجد الحادث
فيلزم التخلف واما ان لا يتحقق فينتقل الكلام الى ذلك البعض الذي لم يوجد بان عدمه لا بد ان يكون عند
عدم شيء من الموجودات التي ينتهي هو اليها وهكذا الى الواجب على ما مر فيلزم انتفاء الواجب وهو
مح وقد يجاب عن هذا السؤال بان العلية يقتضي شدة المناسبة بين العلة والمعلول لئلا يكون
صدوره رجحانا بلا مرجح ولا يكون وجود العلة مستلزما لوجود المعلول ولا شك ان الموجب اشد مناسبة
بالموجب من المختار فلا يفيض من الموجب الا الموجب وضعف هذا الكلام غني عن البيان ولما
قد بطلت الاقسام الثلثة ثبت انه لا بد على تقدير وجوب وجود المعلول عند وجود العلة من ان يدخل
في جملة ما يتوقف عليه الحادث امر ليس بموجود ولا معدوم وهو المط فان قيل لم لا يجوز ان يكون
من جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث الحركات الفلكية على انها ازلية وعدم كل سابق منها معد لوجود
اللاحق والكل مستند الى الواجب من غير ان يكون لها بداية والحركة او غير قار الذات فيرتفع لامتناع
بقائها لا لارتفاع شيء من الموجودات التي ينتهي هو اليها حتى يلزم ارتفاع الواجب وح لا يتم البرهان
على امتناع تركب علل الحوادث من الموجودات والمعدومات فلا يلزم ثبوت امور لا موجودة ولا معدومة
اجيب بانه لا يتصور الحركة الا بان يوجد اي كون في المكان او وضع فينعدم ويحدث اين او وضع
آخر فالاين او الوضع الاول ممكن البقاء فلو استند الى الواجب وجب بقاؤه فلا يحدث حركة
اصلا فالماهية الغير القارة لا يكون اثر الموجب والذات التي يمنع زوالها كيف توجب اثرا يجب زوالها
فان قيل الذات يكون علة لمطلق الحركة وهو امر سرمدي وان كان افراده يجب زوالها قلنا
ماهية الحركة ليست ماهية محققة والا لم يكن طبيعة المطلق مخالفة لطبيعة لا فرد بل هي ماهية اعتبارية
ركبها العقل من حدوث كون ثم عدمه وحدوث كون آخر فان قيل يمكن ان يكون المطلق باقيا

القائلة بان ذلك الجزء الذي ينعدم عند وجود الله اما ان يكون موجودا محضا واما ان يكون لزوال العدم مدخل
في زواله لجواز ان يدخل في علة وجود عمرو امور لا موجودة ولا معدومة بزعمنا كالايقاع والاختيار ونحو ذلك
من الاضافيات فان جعلتموها داخلة في الموجود فلا نسلم ان كل موجود ممكن فهو واجب بالنظر الى علته المستندة
الى الواجب حتى يلزم من انعدامه انعدام علة منتهيا الى الواجب لجواز ان يكون من جملة تلك الموجودات
الاختيار الذي من شانه الايقاع اي وقت شاء من غير تعلل الاختيار ومن غير ان يلزم الوجوب بلا ايجاب
بل لا يلزم الا ترجيح المختار احد المتساويين والاستحالة ممنوعة وان جعلتموها داخلة في المعدوم فلا نسلم ان
زوال كل معدوم لا يمكن الا بزوال العدم الذي عبارة عن وجود شيء ما حتى يلزم من زوال ذلك الجزء
المعدوم الذي هو اضافي زوال العدم عن وجود بكر مثلا فيلزم الخلف وذلك لان الاضافيات التي لا بد
العدم في مفهوماتها كالابوة والاخوة والايقاع وتعلق العذرة والالفة ونحو ذلك كلها معدومة على
ذلك التقدير وزوالها لا يكون بوجود شيء كما لو انعلقت الالفة بشيء ثم انقطعت ولا يخفى انه لو جعلت
تلك الامور داخلة في الموجود يندفع منع لزوم قدم الحوادث وانتفاء الواجب على تقدير كون علة الحادث
موجودا محضة الا انه لم يصرح به لانسياق الذهن اليه من قوله لا نسلم ان كل موجود يجب بواسطة الموجودات
المستندة الى الواجب ولان الواقع دخول المعدوم في جملة ما ينتهي اليه وجود الحادث ضرورة افتقاره الى
عدم المانع واعلم اني لو لم اوف في شرح هذا الكتاب على تقرير هذا الباب بل توجيه هذا السؤال لكفى
فلقد راجعت فيه كثيرا من الحذاق فما زادوا على اتعاب النواظر والاحداق واني لو اقتديت بالمصنف
من شانه الى ما تورث به لطال الكلام وكثر الملام والله الموفق للمرام قوله فنثبت اي لما ثبت
المذكور سالما عن النقض يثبت توقف وجود الحادث على امور ليست موجودة ولا معدومة وتلك الامور ممكنة
فيجب استنادها الى علة لاستحالة ولا يمكن استنادها الى الواجب بطريق الايجاب لانها ان كانت منتفية
شيء من الازمنة لزم انتفاء الواجب لان الصادر عن الشيء بطريق الايجاب يكون لازما له وعدم اللازم يستلزم
عدم الملزوم وان لم يكن منتفية في شيء من الازمنة لزم قدم الحادث لاستناده الى الواجب بواسطة الايجاب
الذي لا ينتفي في شيء من الازمنة فان قيل يجوز ان يتوقف على امور اخر موجودة قلنا الكلام
في تلك الامور كما في هذا الحادث فيلزم قدمها فثبت ان منبع الامور لا يستند الى الواجب بطريق الايجاب
ولا يلزم من ذلك استغناؤها عن الواجب بل لا شك انها مفتقرة اليه بلا واسطة كايجاد المعلول
الاول مثلا او بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب لكن على سبيل الصحة والاختيار دون
الوجوب اذ لو كان استنادها الى الواجب بواسطة الموجودات المستندة اليه على سبيل الوجوب لزم قدمها

ضرورة قدم الوسايط ويلزم قدم الحوادث فقوله لكن لا على سبيل الوجوب قيد لاستناد الموجودات الى
الواجب متعلق بقوله المستندة اليه ولذا افترقت تلك الامور الى الواجب فصدورها عنه اما ان يكون على سبيل
الوجوب او لا على سبيل الوجوب والوجوب اما ان يكون بطريق التسلسل بان ينتهي كل ايقاع الى ايقاع قبله لا الى نهاية
والتسلسل باطل بالبرهان المذكور في موضعه واما ان يكون بطريق كون ايقاع الايقاع عين الايقاع بالذات
حتى لا ينتهي الى ايقاعات غير متناهية وهذا ليس بشيء لان العقل جازم بان ايقاع الحادث مغاير لايقاع
ايقاعه وهذان الطريقان وان امكن تمشيتهما بمنع استحالة التسلسل في غير الموجودات وبمنع مغايرة ايقاع
الايقاع للايقاع بالذات بل لا تغاير الا بالاعتبار ولكن القول بصدور الايقاع عن العلة بطريق الاختيار
دون الوجوب اظهر عند العقل واجدر بالقبول فانا نجد من انفسنا ان المتحرك يوقع الحركة مع عدم وجوب
ايقاعها بل مع تساوي الايقاع واللاايقاع بالنسبة اليه ولا امتناع في ترجيح المختار احد المتساويين فان قيل
لا ان الايقاع ليس بموجود كما انه ليس بمعدوم ولا يلزم من ثبوتها تارة وعدم ثبوتها اخرى رجحان الممكن
بلا مرجح بمعنى وجود الممكن بلا موجد ولا ايجاد لان لا وجود للايقاع بخلاف الحركة بمعنى الحاصل بالمصدر
وهي الحالة الثابتة للمتحرك في كل جزء من اجزاء المسافة فانها موجودة فيجب وجودها على تقدير الايقاع لان
العلة قد وجدت بجميع اجزائها من الامور الموجودة والامور اللاموجودة والمعدومة واللامعدومة اعني الايقاع
فلو لم يجب لكان وجودها رجحانا من غير مرجح بمعنى وجود الممكن من غير موجد وايجاد فالاظهر ان يقال انما يجب
على تقدير الايقاع ضرورة امتناع الايقاع بدون الوقوع فظهر الفرق بين الامور اللاموجودة واللامعدومة
كالايقاع الحركة وبين الموجود كالحالة التي هي الحركة فان الاول لا يجب مع علته التامة والثاني يجب قوله
واعلم ان اثبات الامور اللاموجودة واللامعدومة كالاختيار والايقاع يخلص عن لزوم القول بكون
الواجب تعالى موجبا بالذات وموجبا لكونه فاعلا بالاختيار اما الاول فلان القول بكونه موجبا انما
يلزم من جهة انه لو فعل بالاختيار لكان فعله جائز الترك فيلزم عدم الممكن مع وجود علته التامة وقد سبق
انه يلزم منه الرجحان بلا مرجح ولو منع تمام العلة بناء على ان الاختيار ايضا من جملة ما يتوقف عليه الفعل
نقل الكلام الى الاختيار بانه قديم فيلزم قدم الحادث او حادث فيتسلسل الاختيارات ويلزم قيام
الحوادث بذات الله تعالى ولا يخلص عن ذلك على تقدير عدم اثبات الامور اللاموجودة واللامعدومة الا
بالتزام جواز وجود الممكن بدون وجوبه حتى ان الفعل يصدر عن الواجب ولا يجب وجوده ما دام ذات الواجب
بل يجوز عدمه مع وجود جميع ما يتوقف عليه وقد سبق ان هذا مستلزم للرجحان بلا مرجح اي وجود الممكن
بلا موجد وايجاد واما على تقدير اثبات الامور اللاموجودة واللامعدومة فلا يلزم القول بالايجاب

قوله واما ترجيح احد المتساويين او ترجيح المرجوح فجايز واقع ونقايلان نقول فنمنع ترجيح احد المتساويين او المرجوح بحث وهو انه ان اراد بالمتساويين مثلا التساوي بالنسبة الى ذات الشيء مع قطع النظر عن الخارج فلا نزاع في جواز الترجيح باعتبار حصول المرجح الخارجي وانضمامه اليه وان اراد به التساوي بالنسبة الى الفاعل الحكيم المختار ومعنى التساوي بالنسبة اليه ان لا يتعلق باحد طرفيه غرض من جهة اصلا فممنوع للقطع بان الفاعل المختار الحكيم لا يتحرك فعلا الا بعد تعلق داع وغرض به فلا يكون ترجيحه ترجيحا للمساوي بل ترجيحا للراجح وما ذكر من دفع اثبات الكنايات والتسلسل على هذا التقدير ممنوع سند

لان من جملة ما يتوقف على وجود الممكن لا ايجاب ولا اختيار ولا ايجاب لا يجب ثبوته عند تحقق علته التامة لئلا يلزم من علم وجوبه المحال المذكور اعني الرجحان بلا مرجح بمعنى وجود الممكن من غير موجد له الا وجود للايجاب والاختيار كما لا عدم لهما واما ثالثا فلان جملة الامور الممكنة استنادها الى الواجب بطريق الايجاب لما يلزم من قدم الحوادث **قوله** او انتفاء الواجب فيلزم استنادها اليه بطريق الاختيار ويكون الواجب فاعلا مختارا وهو المط

المقدمة الرابعة ان الرجحان بلا مرجح اي وجود الممكن بلا موجد باطل وكذا الترجيح بلا مرجح اي الايجاد بلا موجد وبطلان ذلك بديهي غني عن البيان واما ترجيح احد المتساويين او ترجيح المرجوح فجايز واقع واستدل على ذلك بوجوه الاول انه اما ان لا يكون ترجيح اصلا او يكون للراجح او للمساوي او للمرجوح لا والان باطلان فتعين الاخيران اما الاول فلانه لولا الترجيح لما وجد ممكن اصلا لانه لا يوجد بدون الايجاد ولا ايجاد بدون ترجيح واما الثاني فلان الممكن لا يكون راجحا الا بواسطة مرجح خارج عن ذاته لاستواء الطرفين بالنظر الى ذاته ولو جاز ترجيح الراجح اي اثبات الرجحان الذي هو ثابت فيلزم اثبات الثابت وتحصيل الحاصل وهو مح واما ان يثبت رجحانا زايدا على ما له من الرجحان فيكون كل ترجيح مسبوقا بترجيح آخر وهو لا محالة يكون بمرجح فيلزم تسلسل الترجيحات والمرجحات لا الى نهاية فيتوقف وجود كل حادث الى امور غير متناهية فان **قيل** ان كان المدعى بطلان ترجيح الراجح في الجملة بمعنى انه لا شيء من الترجيح بترجيح للراجح فلا يلزم من ثبوته عدم تناهي الترجيحات بجواز ان ينتهي الى ترجيح المساوي او المرجوح اي الى ترجيح لا يكون قبله ترجيح وان كان المدعى بطلان انحصار الترجيح في ترجيح الراجح بمعنى انه ليس كل ترجيح ترجيحا للراجح فلا يفيد قوله فالترجيح لا يكون الا للمساوي او المرجوح لانه لا يلزم من بطلان انحصار الترجيح في ترجيح الراجح ثبوت انحصاره في ترجيح المساوي او المرجوح **قلت** مراده انه لا يكون الترجيح بالآخرة الا للمساوي او المرجوح ويثبت به المط وهو وقوع ترجيح المساوي او المرجوح الثالث ان وجود الممكن مساو لعدمه نظرا الى ذات الممكن ومرجوح نظرا الى ما هو الاصل والسابق اعني عدم علة الوجود فانه علة للعدم فايجاد الممكن يكون ترجيحا للمساوي نظرا الى الذات وللمرجوح نظرا الى العلة الثالث ان الارادة صفة من شانها ان يرجح الفاعل احد المتساويين على الآخر او المرجوح على الراجح فالايجاد بالاختيار يكون ترجيحا لذلك فان **قيل** اختيار المختار احد المتساويين ترجيح من غير مرجح **قلنا** لا لان الارادة والاختيار لا يعلل بانه لم اختار هذا دون ذاك لان الترجيح صفة ذاتية لها كما ان الايجاب بالذات لا يعلل بان الموجب لم اوجب هذا دون ذاك فان **قيل** الترجيح يستلزم الرجحان ضرورة فترجيح المساوي او المرجوح يوجب رجحانه وهو ينافي بالضرورة **قلت** الممتنع رجحان المساوي او المرجوح ما دام المساوي مساويا والمرجوح مرجوحا ضرورة امتناع التناقض اعني الرجحان وعدمه وعند ترجيح الفاعل اياهما لم يبقيا مساويا

احتياج م

ووجوها لان معنى الترجيح اثبات الرجحان وجعل الشيء راجحا واخراجه عن حد التساوي فضلا عن المرجوحية **قوله** وهو اي القضية البديهية وتذكير الضمير باعتبار الخبر وهو ان الرجحان بلا مرجح بط والعلم بوجود الواجب مبني على منع المقدمة لان العمدة فيه انه لا شك في وجود موجود فان كان فهو المط وان كان ممكنا فلا له من موجد ضرورة امتناع ترجيح احد طرفي الممكن بلا مرجح فننقل الكلام الى موجده فاما ان يتسلسل ويدور او ينتهي الى الواجب وهو المط وبهذا يظهر صحة ما ذكره المص من ان هذا الاستدلال انما يبتنى على بطلان وجود الممكن بلا موجد لا على بطلان ترجيح الفاعل احد المتساويين باختياره فان **قيل** تعلق الارادة بوجود الممكن امر ممكن فيفتقر الى موجد ويتسلسل او يلزم وجوده بلا موجد **قلنا** ارادة الارادة عينها او الارادة لا تحتاج لذاتها او تعلق الارادة ليس بموجود بل حال فلا يلزم وجود الممكن بلا موجد **وعلم** ان نزاع الحكماء انما هو في ترجيح احد المتساويين من غير مرجح لا في ترجيح المختار احد المتساويين وجعله راجحا بالارادة **قوله** مع انه يعني يمكن الاستدلال على وجود الصانع بوجه لا يبتنى على بطلان الرجحان بلا مرجح بان يقال لا بد من موجود لا يحتاج في وجوده الى الغير قطعا للتسلسل اذ لو احتاج كل موجود الى غيره لزم التسلسل ان ذهب لا الى نهاية او الدور ان عاد الى الاول والدور نوع من التسلسل بناء على عدم تناهي التوقفات ولا احتياجات فلذا اكتفى بذكره واقول الموجود الذي لا يحتاج في وجوده الى الغير لا يلزم ان يكون واجبا الا على تقدير امتناع الرجحان بلا مرجح والا جاز ان يكون ممكنا ولا يكون وجوده من ذاته ولا من غيره بل يحصل بعد العدم بلا موجد فلا غنية عن منع القضية وان لم تذكر في اللفظ **قوله** وايضا يعني ان المتكلمين في مقام المنع لامتناع ترجيح احد المتساويين وانما يذكرون المثال سند المنع اي لم لا يجوز ترجيح احد المتساويين كما في الهارب الشيخ يسلك احد المتساويين فان **قيل** كيف يمنع نفس المدعى **قلت** بل هو جزء من الدليل على كون الواجب موجبا بالذات فيجب على الحكماء اقامة الدليل على منع القضية او على كونها بديهية واما ما ذكره المص من انه يجب اقامة البرهان على وجود المرجح في المثال لخارج عن قانون التوجيه لان على المستدل البرهان على المقدمة الممنوعة لا على بطلان السند وان اورد المثال بطريق النقض كان على المتكلم الدليل على تخلف الحكم فيه واثبات عدم الرجحان وليس للحكيم الا منع التساوي او عدم المرجح فيه **قوله** على انا نقول على سبيل التبرع باثبات سند المنع وبعد اثباته يصير نقضا لدعوى الحكماء وتقريره ظ والحاصل ان القول بالاحتياج الى مرجح في نفس الامر بط قطعا لان كثيرا ما يكون الطريق الذي يختاره الهارب مرجوحا مفضيا الى مهالك وسباع اكثر فبقي الاحتياج الى مرجح بحسب علم الفاعل واعتقاده فاذا سلموا

في المثال المذكور انه لا علم بالرجحان فقد حصل الفرض وهو عدم المرجح في علم الهارب واعتقاده وفيه نظر لان عدم العلم بالرجحان في اعتقاده لا يستلزم عدم الرجحان في اعتقاده لجواز ان يكون راجحا في اعتقاده وهو لا يعلم ذلك ولا يلاحظه فان قلت قد سلم المص بطلان الترجيح بلا مرجح فكيف صح منه اثبات عدم المرجح في المثال المذكور قلت المسلم هو بطلان الايجاد بلا موجد والمدعى في المثال المذكور عدم مرجح غير الفاعل واختياره الذي به يصير احد المتساويين راجحا ليوثر الفاعل قوله فعلم مما تقدم انه لا امتناع في ترجيح احد المتساويين بل هو واقع وانه لا امتناع في ثبوت الايقاع بمختار تارة وعدمه اخرى من غير مرجح وان الممتنع انما هو وجود الممكن بلا موجد فيجب ان يكون هذا هو المراد بالقضية المتفق عليها بين العقلاء وهو امتناع الرجحان بلا مرجح فالرجحان هو الوجود ولا حالة للممكن قبل الوجود بها يكون اقرب الى جانب الوجود لانه ح يكون معدوما فلا يكون جانب الوجود راجحا وانما يترجح عند تحقق الوجود وزوال العدم وهذا جيد الا ان تخصيص الرجحان بالوجود ليس كما ينبغي بل العدم ايضا كذلك فانه يترجح بعدم علة الوجود فكما ان وجود الممكن بلا علة الوجود ممتنع كذلك عدمه بلا علة العدم وهو عدم علة الوجود ح قوله اذا عرفت هذه المقدمات الاربع فنقول في الجواب عن الدليل المذكور على ان فعل العبد ليس باختياره ان المراد بالفعل في قولكم ان توقف فعل العبد على مرجح يجب وجود الفعل عند وجود المرجح اما المعنى الحاصل بالمصدر كالحالة التي يكون المتحرك في اي جزء من اجزاء المسافة واما نفس المعنى الذي وضع المصدر بازائه وهو الاحداث والايقاع كالايقاع تلك الحالة فان اريد الاول فالجبر اي عدم اختيار العبد في فعله منتف اما على تقدير عدم توقف وجود الممكن على وجوبه فظاهر لان الجبر انما يلزم من الوجوب وعدم بقاء الاختيار وهذا التقدير وان بين بطلانه في المقدمة الثانية الا ان اثبات المطلوب اعني عدم الجبر على التقديرين اقرب الى الاحتياط لئلا يتوهم ثبوت الجبر على شيء من التقديرين واما على تقدير توقف وجود كل ممكن على وجوبه فلجواز ان يكون المرجح من الفاعل وباختياره فقولكم ننقل الكلام الى الاختيار وانه باختياره فيلزم التسلسل او لا باختيار فيلزم الاضطرار قلنا هو باختياره ولا نم لزوم التسلسل لجواز ان يكون اختيار الاختيار بعينه او نقول لا يجب عند وجود المرجح لجواز توقفه على امر ليس بموجود ولا معدوم ووجود المرجح التام اي وجود جملة ما يتوقف عليه لا ينافي التوقف على تحقق ما ليس بموجود ولا معدوم كالايقاع فان قيل ننقل الكلام الى صدور الايقاع عن الفاعل قلت يجب بطريق التسلسل في الايقاعات بناء على انها ليست بموجودات حتى يستحيل التسلسل فيها او بطريق عدم التسلسل بناء على ان ايقاع الايقاع عين الايقاع او لا يجب اصلا وهو الظاهر لما عرفت من ان استناد الامور اللاموجودة واللامعدومة كالايقاع مثلا الى

وقد يجاب عن النظر بان مرجحي الاصل عدم اعتقاد الرجحان لا عدم العلم به وانت خبير بان مراد الشارح ان المثال عدم العلم بالرجحان لا اعتقاد الرجحان وهو لا يستلزم المدعى اعني عدم الاعتقاد في نفسه فهذا ... كما يدفعه الجواب المذكور

قوله فيجوز ان يكون المرجح من الفاعل وباختياره ظهر منه جواز كون المرجح نفس الاختيار لان دليل البطلان مشترك فان منع ... ان اثبات الاحوال مما لا يحتاج اليه ... اهل السنة ... والمشايخ المعتزلة غير قائلين بالحال ...

بطريق الايجاب بل بطريق الصحة ولا اختيار فان الايقاع وعدمه متساويان بالنظر الى اختيار العبد فهو مختار الايقاع اي وقت شاء بترجيح لاحد المتساويين باختياره وان اريد الثاني اعني الفعل بمعنى الايقاع فلا جبر ايضا لانه يصدر عن فاعله لا بطريق الوجوب اذ لا يلزم من ذلك الرجحان بلا مرجح بمعنى وجود الممكن بلا موجد لفقد وجود الايقاع وانما لم يشر المص هاهنا الى بطلان التسلسل ورجحان طريق عدم الوجوب اعتمادا على ما سبق في المقدمة الثالثة قوله فالان نحتاج الى اثبات ما هو الحق فنقول في الحديث ان القدرية مجوس هذه الامة والمجوس قائلون بالهين احدهما مبدء الخير والاخر مبدء الشر وهذا يلائم القول بكون خالق الشر والقبيح غير الله تع وايضا قائلون بان الله تع يخلق شيئا ثم يتبرأ عنه كخلق ابليس وهذا يلائم القول بكون الله خالقا للشرور والقبائح مع انه لا يرضاها فبهذين الاعتبارين ينسب القدر كل من الطائفتين الى الاخرى والمحققون من اهل السنة على نفي الجبر والقدر واثبات امر بين امرين وهو ان المؤثر في فعل العبد مجموع خلق الله تع واختيار العبد لا الاول فقط ليكون جبرا ولا الثاني فقط ليكون قدرا والمص اورد على ذلك دليلين الاول حاصله انه ثبت بالوجدان ان للعبد قصدا واختيارا في بعض الافعال وان ذلك القصد والاختيار لا يكفي في وجود ذلك الفعل لانه قد لا يقع مع تحقق جميع اسبابه التي من العبد وقد يقع من غير تحقق الاسباب التي من عنده فعلم انه حاصل بخلق الله تع اياه عقيب ارادة العبد وقصده الجازم بطريق جري العادة بان الله تع يخلقه عقيب قصد العبد ولا يخلقه بدونه وباقي الكلام تنبيه على تلك المقدمات وتوضيح لها ولقائل ان يقول خوارق العادات وعدم وقوع المرادات مع توفر الدواعي وسلامة الالات لا ينافي كون العبد هو الموجد لفعله الاختياري لجواز ان يكون المؤثر قدرته واختياره لكن بشرط ان لا يريد الله تع عدم وقوع الفعل حتى لو اراد العبد شيئا واراد الله خلافه يقع مراد الله تع البتة لا مراد العبد لانتفاء شرط تاثيره فلا يلزم من ذلك ان يكون فعله بخلق الله تع على ما هو المدعى قوله وان لم يكونا صادرين منا الا يكون الارادة الالهية شوق هذا الكلام غير صالح للالزام فان المحققين على ان الارادة في الحيوان شوق الى حصول المراد او داع يدعو الى تحصيله لما يعتقد ويتخيل من ملائمته وما ذكر من انه يجب ان لا يبقى فرق بين الاختيارية والاضطرارية التي تشتاق اليها ليس بلازم لان المراد بالاختياري ما يمكن مع تحقق تعلق الارادة به ان يصح تعلق القدرة به وستعرف ان الفعل قد يكون متعلق الارادة دون القدرة وبالعكس قوله نفرق في الاختياريات بين ما نقدر على تركه وما لا نقدر فان قيل كيف هذا والاختياري ما يتمكن فيه من الترك والفعل قلت نعم ولكن قد ينضم اليه ما يمنع التمكن من الترك كميل الاثقال الى المركز بالطبع في صورة الانحدار الى صبب وهو ما انحدر من الارض وكذا نفرق في الترك بين ما نقدر على فعله

كترك الحركة في ارض مستوية وما لا نقدر على فعله كترك الى البناء العالي والضابط لجزئي الفعل الاختياري باعتبار
عليه ودواعيا البديهي انفسنا كالمشي الى محبوب بخلاف المشي الى مكروه **قوله** كقطع مسافة بعيدة في
طرفة عين لا نزاع في جواز ذلك للانبياء وقد ثبتوا تدعى للاولياء ايضا الا ان بعض الفقهاء ينكره **قوله**
ثم القصد جواب سؤال تقريره ان قصد العبد اضطراري لا اختياري لانه انما يحصل بخلق الله تعالى من غير اختيار
العبد والا لتسلسل الاختيارات فاجاب بان القصد مخلوق الله تعالى بمعنى استناده الا على سبيل الوجوب الى
المخلوق وسائر الموجودات كالقدرة مثلا لكنه من الامور اللاموجودة واللامعدومة فلا يجب عند وجود ما يتوقف
عليه لا فلو كان القصد الذي هو صرف القدرة الى الفعل مخلوقا لله تعالى قصدا لكان الفاعل مضطرا الى الفعل غير
متمكن من الترك وهذا ينافي خلق القدرة التي من شانها التمكن من الفعل والترك ولقائل ان يقول لو كان الاستناد
الى مخلوق الله تعالى على سبيل الوجوب كافيا في كون الفعل مخلوقا لله تعالى فلا نزاع لاحد في كون فعل العبد مخلوقا لله تعالى
بهذا المعنى ضرورة استناده الى العبد الذي هو المخلوق وهذا الاثبات في كون العبد موجدا له ومؤثرا فيه والجواب
ان استناده على سبيل الوجوب انما يكفي في الامور اللاموجودة واللامعدومة كالقصد مثلا لا في الموجود
كما قاله اي حاصله من الايقاع والكلام فيها كما مر في المقدمة الثالثة **قوله** برهان اخر هذا هو الدليل
وحاصله انا نعلم بالوجدان ان للعبد صنعا ما اي فعلا بالاختيار وصنعه يجب ان يكون في امر لا موجود ولا معدوم
لا في موجود لان صنعه فيه اما ان يكون بلا واسطة شيء او بواسطة وجود شيء او بواسطة عدم شيء والكل
باسرها باطلة اما الاول فلان وجود ذلك الشيء يجب عند تمام علته فلا يبقى صنع العبد فيه اي تاثير الاختياري
واما الثاني فلان وجود ذلك الامر الذي يكون الصنع بواسطته يجب بالموجودات المستندة الى الواجب فيخرج من
صنع العبد ضرورة كونه واجبا واما الثالث فلان ذلك العدم ان كان عدما سابقا فهو قديم لا صنع للعبد
فيه وان كان عدما لاحقا توقف على زوال جزء من العلة التامة الموجودة فذلك الجزء ان كان موجودا كان
واجبا بالاستناد الى الواجب ثم فيمتنع ازالته وان كان لزوال العدم مدخل في زواله عاد المحذور لان
زوال العدم وجود فيكون بواسطة وجود شيء وهو واجب بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب
والا لخرج عن صنع العبد فلم يبق لصنع العبد اثر ما ويلزم منه بطلان ما ثبت بالوجدان ثم ذلك
لا و لا يجوز ان يكون هو الايقاع والايجاد الذي يجب عنده الفعل البتة حتى يكون العبد موجدا لذلك
الشيء الموجود خالقا له لان ذلك الشيء يتوقف على امور لا اثر للعبد في وجودها كوجود العبد وقدرته
وسلامة الالة ونحو ذلك فتعين ان ذلك الامر اللاموجود واللامعدوم الصادر عن العبد اثر له يجب
عنده وجوده تعالى وهو المسمى بالكسب والفعل حاصل به وبخلق الله تعالى وكل منهما مؤثر بقدرة الا انه

يصح انزله القادر بايقاع المقدور وفي الكسب لا يصح وايضا في الخلق يقع الفعل المقدور لا في محل القدرة وفي الكسب
يقع المقدور في محل القدرة مثلا حركة زيد وقعت بخلق الله تعالى في غير من قامت به القدرة وهو زيد ووقعت بكسب
زيد في المحل الذي قامت به قدرة زيد وهو نفس زيد والحاصل ان اثر الخالق ايجاد الفعل في او خارج من ذاته
واثر الكاسب صفة في فعل قائم به هذا ولكن لقائل ان يقول وجوب الفعل بواسطة الموجودات المستندة الى
الواجب لا ينافي كونه مقدورا للعبد مخلوقا له لجواز ان يكون استناده بواسطة قدرة العبد وارادته التي من
شانها الترجيح والايجاد وايضا الوجوب بالقدرة والداعي لا ينافي تعلق اصل القدرة باصل الفعل الممكن وكونه
مخلوقا للقادر والقائلون بان فعل العبد بخلقه وارادته لا ينازعون في توقفه على امور من الله تعالى كايجاد
العبد واقداره وتمكينه ونحو ذلك واعلم ان ملخص كلام بعض المحققين في هذه المسألة انه لا شك ان
بعض افعال الحيوان لا شعور له بها كالنمو وهضم الغذاء وبعضها مشعور به لكن ليس بارادته كرعشة وصحته
ونومه ويقظته وبعضها ما له قصد الى صدوره وصحة الصدور عن القصد لا فربما يصح صدور فعل لا يقصد وربما
يقصد ما لا يصح صدوره عنه فصحة الصدور واللاصدور هي المسمى بالقدرة وهي لا يكفي في الصدور الا بعد ان
يترجح احد الجانبين على الاخر والترجيح انما هو بالقصد الذي هو المسمى بالارادة او بالداعي وعند العزم والداعي
يجب الصدور وعند فقدهما يمتنع والقول بصدور الفعل عن القادر من غير ترجيح احد الطرفين تمسكا
بالامثلة الجزئية باطل فان الترجيح بالعلم غير العلم بالترجيح وهو انما يحتاج الى وجود المرجح لا الى العلم به وكل فعل
يصدر عن فاعل بسبب حصول قدرته وارادته فهو باختياره وكل ما لا يكون كذلك فهو ليس باختياره وسؤال
السائل انه بعد حصول القدرة والارادة له لا بد ان ينتهي الى اسباب لا يكون بقدرته وارادته دفعا للتسلسل
ولا شك ان عند الاسباب يجب الفعل وعند فقدها يمتنع فالذي ينظر الى الاسباب القريبة يحكم
بالاختيار وهو ايضا ليس بصحيح مطلقا لان الفعل لم يحصل باسباب كلها مقدورة ومرادة فالحق
ان لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين امرين **قوله** ثم اختلاف الاحتمالات لما جعل الافعال كلها مخلوقة
لله تعالى ولا شك ان منها ما هو قبيح والله تعالى منزه عن القبائح حاول التفصي عن ذلك بان الحسن والقبح والطاعة
والمعصية اعتبارات راجعة الى الكسب دون الخلق فيستند الى العبد لا الى الله تعالى وذلك لان خلق المعصية ليس
بمعصية وخلق القبيح ليس بقبيح بل ربما يتضمن مصالح وانما القبيح كسب المعصية والقبيح فلا يقبح من الله تعالى
خلقها ويقبح من العبد كسبها **قوله** فقوله ان الاتفاقي والاضطراري لا يوصفان بالحسن والقبح غير مسلم
منع للمقدمة الثانية من دليل الخصم وهو ان فعل العبد غير اختياري ولا شيء من غير الاختياري بحسن او
قبيح وانت خبير بانها مقدمة اجماعية مسلمة عند الخصم فلا وجه لمنعها ولا حاجة اليه لان جميع المباحث السالفة

اما كان لتحقيق منع المقدمة الاولى والتفصي عما اورد عليها من الدليل وبيان ان لا يمتنع ان يكون فعل العبد
اضطراريا واجبا مع ذلك توضيحه ان سند المنع بصفات الله تعالى وانه يحمد عليها وبكمالات الانسان ونقايصه حيث
يحمد عليها ويذم ولا عاقل التناقض في كلام الاشعري حيث جعل كل كمال حسنا وكل نقصان قبيحا مع انه
قرر في اول الفصل ان النزاع في الحسن والقبح بمعنى استحقاق المدح والذم في الدنيا والثواب والعقاب
في الآخرة ولا الوري كيف ذهب هذا على المص حتى ذكر في سند المنع ما ذكر ثم اورد ما هو مذهب الاشعري
على سبيل الترديد والاحتمال بقوله وان عنى انه لا يكون في مقابلة ذلك وهو ما ذهب اليه الاشعري من ان الفعل
ليس لذاته او لصفة من صفاته بحيث يحكم العقل بان فاعله يستحق في الدنيا المدح او الذم وفي الاخرة الثواب
او العقاب بل كل ما نص الشارع به او بدليله على استحقاق المدح والثواب فحسن والذم والعقاب فقبيح
وليس للمخالف دليل يعتد به ولا منع يعول عليه وما ذكره المص من تلفيق العبارات وتنميق الاعتبارات
وتعديد الانجاع وتكثير الافزاع فلعله عند الاشعري كصرير باب او كطنين ذباب والله اعلم بالصواب
قوله في وراية الصواب من وراءه قوله وعند بعض اصحابنا تمسك على كون حسن بعض الافعال
عقليين بوجهين حاصل الاول ان تصديق اول احد من ثبت نبوته واجب عقلا وكل واجب عقلا
فهو حسن عقلا اما الصغرى فلانه لو كان شرعا لتوقف على نص آخر يوجب تصديقه فالنص الآخر ان كان يجب
تصديقه بنفسه لزم توقف الشيء على نفسه وان كان بالنص الاول لزم الدور وان كان بنص ثالث لزم التسلسل
واما الكبرى فلان الواجب عقلا اخص من الحسن عقلا على ما سبق ويلزم من ذلك ان يكون ترك التصديق
عقلا فيكون قبيحا وحاصل الثاني ان وجوب تصديق النبي عم موقوف على حرمة كذبه لانه لو جاز كذبه لما
وجب تصديقه وحرمة كذبه عقلية اذ لو كانت شرعية لتوقفت على نص آخر وهو ايضا مبني على حرمة كذبه فاما
يثبت بذلك النص فيتوقف على نفسه او بالاول فيدور او بثالث فيتسلسل والحرمة العقلية تستلزم القبح
العقلي ويلزم من ذلك ان يكون صدقه واجبا عقلا والجواب ان وجوب التصديق وحرمة الكذب بمعنى جزم
العقل بان صدقه ثابت قطعا وكذبه ممتنع لما قامت عليه من الادلة القطعية مما لا نزاع في كونه عقليا كالتصديق
بوجود الصانع واما بمعنى استحقاق الثواب والعقاب في الآجل فيجوز ان يكون ثابتا بنص الشارع على
دليله وهو دعوى النبوة واظهار المعجزة فانه بمنزلة نص على انه يجب تصديقه في كل ما اخبر به ويحرم الكذب
او بحكم الله القديم بوجوب اطاعة الرسول غاية ما في الباب ان ظهوره يتوقف على تكلم النبي عم بعد
ما ثبت صدقه بالدليل القطعي قوله وكذلك امتثال اوامر النبي عم ان وجب عقلا فهو المط وان وجب
شرعا يتوقف على امر الشارع ووجوب امتثال الامر بالامتثال ان كان بالاول دار والا تسلسل

والجواب ان الوجوب بمعنى اللزوم العقلي ثابت بالادلة القطعية وبمعنى استحقاق الثواب على الفعل والعقاب
على الترك ثابت بنص الشارع على دليله كما وبقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول بعد ما علم وجوب الامتثال
بمعنى اللزوم العقلي الذي هو غير المتنازع فيه كما علم لزوم تصديق ما قامت عليه الحجة القطعية من المسئلة الهندسية
ثم استحقاق الثواب والعقاب امر آخر يثبت بحكم الشارع في الشرعيات ولا يثبت في الهندسيات قوله
فلان الاصلح واجب لا خفاء في انه لا معنى للوجوب عليه بمعنى الثواب على الفعل والعقاب على الترك فلا يتصور
الحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه فان قلت فما معنى الخلاف في انه هل يجب شيء على الله تعالى ام لا قلت معناه انه
هل يكون بعض الافعال الممكنة في نفسها بحيث يحكم العقل بامتناع صدوره او لا صدوره عن الله تعالى كرعاية
ما هو اصلح لعباده وكقبول الشفاعة واخراج الفاسق من النار ونحو ذلك قوله وعندنا الحاكم بالحسن
هو الله تعالى لا يقال هذا مذهب الاشاعرة بعينه لانا نقول الفرق هو ان الحسن والقبح عند الاشاعرة
لا يعرفان الا بعد كتاب او سنة وعلى هذا المذهب قد يعرفهما العقل بخلق الله تعالى العلم بهما اما بلا كسب
كحسن تصديق النبي عم وقبح الكذب الضار واما مع كسب كالحسن والقبح المستفادين من النظر في الادلة وترتيب
المقدمات وقد لا يعرفان الا بالكتاب والسنة عم كاكثر احكام الشرع قوله بطريق التوليد هو ان يحصل
الفعل عن فاعله بتوسط فعل آخر كحركة المفتاح والمباشرة ان يكون ذلك بدون توسط فعل آخر كحركة
اليد ولا توليد عند اهل السنة لاستناد الافعال كلها الى الله تعالى بلا واسطة بمعنى انه خالقها وموجدها
فحصول العلم عقيب النظر الصحيح عندهم يكون بخلق الله تعالى عادة بمعنى انه لا يمتنع ان لا يحصل والعادة هو تكرر الفعل
ووقوعه دائما او اكثريا وعند الحكماء بطريق الوجوب بمعنى ان النظر الصحيح يعد الذهن لفيضان النتيجة عليه
فيجب حصولها ضرورة تمام القابل والفاعل وعند المعتزلة بطريق التوليد بمعنى ان العقل يولد العلم ويوجبه
بواسطة ترتيب المقدمات على ما تقرر عندهم من استناد بعض الحوادث الى غير الباري تعالى وقد يقال ان النظر
الصحيح هو الذي يولد النتيجة وما ذكره المص اقرب وانسب بتفسيرهم التوليد بايجاد الفاعل فعلا بتوسط فعل آخر
قوله ثم ذلك الشيء لفظ ثم اشارة الى ان الشيء الذي لاجله يحسن الفعل او يقبح يجب ان يكون
بالآخرة حسنا لعينه او قبيحا لعينه اذ لو توقف حسن كل شيء على شيء آخر لزم التسلسل بمعنى وجود اشياء غير
متناهية نظرا الى نفس الاشياء وبمعنى ترتب امور غير متناهية نظرا الى وصف الحسن قوله ويجب
ان يعلم المركب المشتمل على حسن او قبح اما ان يكون حسنا بجميع اجزائه او ببعضها مع حسن البعض الآخر
او بدونه فالمص خص الحسن باعتبار جزئه بالقسم الاول اعني ما يكون حسنا بجميع اجزائه ثم فرع عما يشمل
القسم الثالث ايضا اعني ما يكون بعض اجزائه حسنا وبعضها لا حسنا ولا قبيحا فصار الحاصل ان الحسن

باعتبار جزئه ما لا يكون شيء من اجزائه قبيحا لعينه ولم يتعرض لجانب القبيح والظاهر ان ما يكون بعض اجزائه حسنا وبعضها قبيحا يجعل من قسم القبيح تغليبا لجانب القبح والحرمة ولا يخفى انه لو كان الشيء حسنا بجميع اجزائه كان حسنا لعينه وجعله حسنا باعتبار الجزء انما هو بمجرد اصطلاح **قوله** وكذا القبيح ينقسم خمسة اقسام لانه اما ان يكون قبيحا لذاته اولا والثاني اما ان يكون قبيحا لجزئه اولا او خارج عنه وكل من الجزء والخارج اما محمول او غير محمول وما سبق من ان الحسن والقبح يكون لذاته او لصفة من صفاته انما هو في بعض الافعال فلا ينافي ثبوته في بعض الافعال باعتبار او خارج غير محمول كالصلوة للوضوء **قوله** وانما اطلق لما ذكروا ان الحسن لمعنى في نفسه يعم الحسن لعينه والحسن لجزئه وَرَدَ عليه ان هذا انما يصح في الحسن لجزئه ضرورة ان جزء الشيء معتبر فيه ولا يصح في الحسن لعينه لو ليس ذات الشيء معتبرا فيه فاجاب اولا بانه بمجرد اصطلاح وكانه تغليب باعتبار ان عامة الاشياء حسنها باعتبار الاجزاء وثانيا بان الكلام في الافعال الموجودة الصادرة عن فاعلها وهي لا محالة تكون جزئيات متخصصة مركبة من التخصص ومن المعنى الكلي الحسن لذاته كالعبادات مثلا فبالنظر الى هذا المركب الاعتباري يكون الحسن راجعا الى جزئه الذي هو المعنى الكلي والمذكور في كتب القوم ان المراد بالحسن لمعنى في نفسه انه يتصف بالحسن باعتبار حسن ثبت في عينه وهذا قريب مما يقال ان الذات حسنة في نفسها اي مع قطع النظر عن الامور الخارجة عنها **قوله** والفرق بين الجزء قد استدل نفاة الحسن والقبح العقليين بانه لو حسن الفعل او قبح لذاته لما اختلف بان يكون الفعل حسنا تارة وقبيحا اخرى لان ما بالذات يدوم بدوام الذات واللازم باطل لان شكر المنعم حسن بخلاف عينه والكذب قبيح ثم يحسن الا اذا كان فيه عصمة نبي عن ظالم فاشار الى جوابه بان الحسن او القبيح لذاته فيما يختلف باختلاف الاضافات هو المجموع المركب من الفعل والاضافة والفعل جنس من الاضافات فصول مقومة لانواعه والحسن او القبيح لذاته هو الانواع لا الجنس نفسه

قوله اما الاول اي المامور به الحسن لمعنى في نفسه فلانه ثلاثة اضرب لانه اما ان يكون شبيها بالحسن لمعنى في غيره اولا والثاني اما ان يقبل سقوط التكليف به اولا وانما جعل الشبيه بالحسن لمعنى في غيره مقابلا لهذين القسمين نظرا الى انه لا ينقسم الى ما يحتمل السقوط وما لا يحتمل بل كله يحتمل السقوط وقد يقال لان المراد به ما يكون حسنه لكونه اتيانا بالمامور به لا لذاته ولا لجزئه بخلاف الاولين وليس بمستقيم لان الاتيان بالمامور به حسن لذاته وبهذا الاعتبار يصح جعله من اقسام الحسن لمعنى في نفسه ثم عبارة فخر الاسلام انه اما ان يقبل سقوط هذا الوصف اولا والظاهر ان هذا الوصف اشارة الى كونه حسنا لمعنى في نفسه واعترض عليه بان الساقط في حال الاكراه هو وجوب الاقرار لا حسنه حتى لو صبر عليه حتى قتل كان ماجورا فلهذا غير المص الى سقوط التكليف وهو موافق لما قيل ان هذا الوصف اشارة الى كونه مامورا به

قوله اما الاول اي المامور به الحسن لمعنى في نفسه فلانه اضرب لانه اما ان يكون شبيها بالحسن لمعنى في غيره اولا والثاني اما ان يقبل سقوط التكليف به اولا وانما جعل الشبيه بالحسن لمعنى في غيره مقابلا لهذين القسمين نظرا الى انه لا ينقسم الى ما يحتمل السقوط وما لا يحتمله بل كله يحتمل السقوط وقد يقال لان المراد به ما يكون حسنه لكونه اتيانا للمامور به لا لذاته ولا لجزئه بخلاف الاولين وليس بمستقيم لان الاتيان بالمامور به حسن لذاته وبهذا الاعتبار يصح جعله من اقسام الحسن لمعنى في نفسه ثم عبارة فخر الاسلام انه اما ان يقبل سقوط هذا الوصف اولا والظاهر ان هذا الوصف اشارة الى كونه حسنا لمعنى في نفسه واعترض عليه بان الساقط في حال الاكراه هو وجوب الاقرار لا حسنه حتى لو صبر عليه حتى قتل كان ماجورا فلهذا غير المص الى سقوط التكليف وهو موافق لما قيل ان هذا الوصف اشارة الى كونه مامورا به يعني ان الوجوب لا يقال حسن ان كان بالامر فيسقط بسقوطه لا محالة وسواء بنا في كونه حسنا باعتبار الندب لانا نقول هذا مذهب الاشعري وسيصرح المص بنفيه وعندنا ليس الحسن بالامر بل انما يتعلق الامر بالفعل لكونه حسنا لذاته او لجزئه او لغيره **قوله** واعلم ان المنقول يعني ذهب بعضهم الى ان الاقرار باللسان ليس جزءا من الايمان ولا شرطا له بل شرط لاجراء احكام الدنيا حتى ان من صدق بقلبه ولم يقر بلسانه مع تمكنه من ذلك كان مؤمنا عند الله غير مؤمن في احكام الدنيا كما ان المنافق لما وجد منه الاقرار دون التصديق كان مؤمنا في احكام الدنيا كافرا عند الله تعالى وتمسكوا على ذلك بان حقيقة الايمان هو التصديق وانه عمل القلب وبان من احدث الايمان يوصف به على التحقيق وان انقضى الاقرار وذهب بعضهم الى ان الاقرار جزء من الايمان تمسكا بظواهر النصوص الدالة على كون كلمة الشهادة من الايمان وبان النبي عليه السلام كان يأمر بها ويكتفي بها وجعلها اهم من الاعمال الا ان الاقرار جزء له شائبة الوضعية والتبعية ففي حال الاختيار يعتبر جهة الجزئية حتى لا يكون تارك الاقرار مع تمكنه منه مؤمنا عند الله تعالى وفي حال الاضطرار يعتبر جهة الوضعية والتبعية حتى يحكم بايمان من صدق ولم يتمكن من الاقرار وأما ان ركن الشيء كيف يسقط ولا يسقط ذلك الشيء فسيجيء جوابه ولقد طال النزاع بين المص وبعض معاصريه في تفسير التصديق المعتبر في الايمان وانه التصديق الذي قسم العلم اليه والى التصور في اوائل المنطق ام غيره ويجب ان يعلم ان معناه هو الذي يقال له بالفارسية گرويدن وهو المراد بالتصديق في المنطق على ما صرح به ابن سينا وحاصله اذعان وقبول لوقوع النسبة اولا وقوعها وتسميته تسليما زيادة توضيح للمقصود وجعله مغايرا للتصديق المنطقي وهم وحصوله للكفار ممنوع ولو سلم في البعض يكون كفره باعتبار جحوده باللسان والاستكبار عن الاذعان وعدم رضائه بالايمان وكثير من المصدقين المقرين يكفر بما صدر عنه من امارات الانكار وعلامات الاستكبار فان قيل فعلى هذا يكون التصديق من الكيفيات دون الافعال الاختيارية فكيف يصح الامر بالايمان قلنا باعتبار اشتماله على الاقرار وعلى صرف القوى وترتيب المقدمات ورفع الموانع

واستعمال الفكرة في تفصيل تلك الكيفية ونحو ذلك من الافعال الاختيارية كما يصح الامر بالعلم والتيقن ونحو
ذلك وذكر المص ان التصديق امر اختياري هو نسبة الصدق الى المخبر اختيارا حتى لو وقع في القلب صدق
المخبر ضرورة من غير ان ينسبه اليه اختيارا لم يكن ذلك تصديقا ونحن اذا قطعنا النظر عن فعل اللسان
لا نفهم من نسبة الصدق الى المتكلم الا قبول حكمه والاذعان له وبالجملة المعنى الذي يعبر عنه بالفارسية بكرويدن تصديق
من غير ان يكون اختياريا لتلبس في نفس ذلك المعنى فان قيل لم جعل الاقرار الذي هو عمل اللسان داخلا
في الايمان بخلاف اعمال سائر الاركان فجوابه ان الايمان وصف للانسان المركب من الجسد والروح
والتصديق عمل الروح فجعل عمل شيء من الجسد ايضا داخلا فيه تحقيقا لكمال اتصاف الانسان بالايمان وتعين
فعل اللسان لانه المتعين للبيان واظهار ما في الباطن بحسب الوضع ولهذا جعل الحمد الذي هو فعل اللسان
راس الشكر وفي التمثيل بالايمان اشارة الى ان المامور به الحسن اعم من ان يتوقف ادراك العقل
حسنه على ورود الامر به او لم يتوقف فان حسن الايمان ثابت قبل الامر به مدرك بالعقل نفسه قوله
كالزكوة يريد ان اعلى درجات الحسن في التصديق الذي لا يسقط بحال ثم في الاقرار الذي هو ركن من الايمان
لكنه يحتمل السقوط ثم في الصلوة التي يحتمل السقوط وليست بركن لكنها حسنة بعينها بحيث لا تشبه الحسن
لغيره ثم الزكوة والصوم والحج فانها مع احتمال سقوطها وعدم ركنيتها تشبه الحسن لغيره فالصلوة
حسنة لعينها لكونها تعظيما للباري تع وشكرا للنعم وعبادة لمن يستحقها لا يتبادل حسنها بواسطة
استحقاق المعبود ولذا لا يحسن لغيره لا انا نقول هذا الابتناء في الحسن لعينها بل هو كالابتداء ان
الايمان بالله تع حسن لعينه بخلاف غيره والكفر بالله قبيح لعينه وبالجبت والطاغوت حسن لعينه فالمتصف
بالحسن هو الافعال المضافة التي ورد الامر بها الان منها ما يحسن بالنظر الى نفس الفعل المضاف كالايمان
والصلوة المامور بها ومنها ما يحسن لغيره بان يكون المقصود الاصلي بالامر هو ذلك الغير لا نفس
الفعل المضاف كالوضوء والجهاد واما الزكوة والصوم والحج فكل منها حسن لمعنى في نفسه لكنه يشبه
الحسن بالغير ويحقق ذلك انه حسن بالغير الا انه لا اعتبار بحسن ذلك الغير حتى انه في حكم العدم فصار
كل منها كانه حسن لا بواسطة او يجعل بهذا الاعتبار من قبيل الحسن في نفسه فههنا مقامان احدهما
ان هذه الافعال ليست حسنة بالنظر الى انفسها بل بواسطة امور يعرف العقل انها المطلوبة بالامر
والمتصفة بالحسن وثانيهما انه لا عبرة لهذه الوسائط وانها في حكم العدم حتى كان المتصف بالامر
هو نفس الافعال التي ورد الامر بها اما الاول فلان الزكوة في نفسها تنقيص المال وانما يحسن بواسطة
حسن دفع حاجة الفقير والصوم في نفسه اضرار بالنفس ومنع لها عما اباح لها مالكها من النعم وانما يحسن
بواسطة حسن قهر النفس الامارة بالسوء التي هي اعدى اعداء الانسان زجرا لها عن ارتكاب المنهيات
واتباع الشهوات والحج في نفسه قطع للمسافة الى امكنة مخصوصة وزيارة لها بمنزلة السفر للتجارة

وزيارة البلدان والاماكن وانما يحسن بواسطة زيارة البيت الشريف المكرم بتكريم الله تع اياه واضافته
اليه ففيه تعظيم له واما الثاني فلان الفقير والبيت وان كانا يستحقان الاحسان والزيارة نظرا الى
الفقر والشرف لكنهما لا يستحقان ان يتوقع العبادة اعني الزكوة والحج لان العبادة حق الله تع خاصة ولان حسن
ان تعالى الفقير انما يستحق الاحسان من جهة مولاه وهو الله تع لا من جهة العباد والبيت لا يستحق
الزيارة والتعظيم لنفسه لانه بيت كسائر البيوت والنفس ان كانت بحسب الفطرة محلا للخير والشر الا
انها للمعاصي اقبل والى الشهوات اميل حتى كانها بمنزلة او جبلت لها فكانها مجبولة على المعاصي بمنزلة النار
على الاحراق فبالنظر الى هذا المعنى لا يحسن قهرها فسقط حسن دفع الحاجة وزيارة البيت وقهر النفس
عن درجة الاعتبار وصار كل من الزكوة والصوم والحج حسنا لمعنى في نفسه من غير واسطة وعبادة خالصة
بمنزلة الصلوة وقد يقال ان هذه الوسائط لم يعتبر لانه لا دخل فيها لقدرة العبد واختياره فلم
يجعل الحسن باعتبارها واعترض بان الوسائط هي دفع الحاجة وقهر النفس وزيارة البيت وهي
باختيار العبد لا نفس الحاجة وشهوة النفس وشرف الامكنة مما لا دخل فيه لقدرة العبد واجيب بان
دفع الحاجة وقهر النفس وزيارة البيت نفس الزكوة والصوم والحج فكيف يكون وسائط لحسنها وانما
الوسائط هي الحاجة والشهوة وشرف المكان ولا اختيار للعبد فيها وفيه نظر لان الواسطة ما يكون
حسن الفعل لاجل حسنها فظاهر ان نفس الحاجة او الشهوة ليست كذلك فلذا صرح المص بان الوسائط
هي الدفع والقهر والزيارة المخصوصة ولا خفاء في انها ليست نفس الزكوة والصوم والحج وفي عبارة فخر
الاسلام ان الوسائط هي قهر النفس وحاجة الفقير وشرف المكان والمقصود ما صرح به المص قوله
بره عليه فقد خرج بما ذكرنا الجواب عن هذا الايراد وهو ان حسن هذه العبادات الثلثة ان كان
لغيرها بواسطة فالعقل الا ان ذلك الغير في حكم العدم بناء على ما ذكرنا فصارت كانها حسنة لا بواسطة
امر خارج عن ذاتها فالحقت بما هو حسن لعينه كالصلوة وجعلت من قبيل الحسن لمعنى في نفسه لا بمجرد
كونه مامورا به كما هو راي الاشعري واما المص فقد اجاب بوجهين حاصل الاول انا لا نجعل جهة حسنها
كونها مامورا بها بل نستدل بذلك على انها حسنة في نفسها وان لم ندرك جهة حسنها لما ان الامر المطلق
يقتضي حسن المامور به لمعنى في نفسه وحاصل الثاني ان الحاكم او به الشارع فالاتيان به حسن لذاته بمعنى
ان العقل يحكم بان طاعته وامتثال امره حسن لذاته فيحسن الاتيان بالزكوة والصوم والحج لكونه اتيانا
بالمامور به وعند الاشعري لا يحسن ذلك عقلا بل الشرع هو الذي يحكم بوجوب الطاعة وحسنها فالحسن
لمعنى في نفسه نوعان نوع يكون حسنه لعينه او لجزئه مع قطع النظر عن كونه اتيانا بالمامور به كالايمان
والصلوة ونوع يكون حسنه لكونه اتيانا بالمامور به كالزكوة ونحوها ويشترط في حسن هذا النوع
ان يكون الاتيان به لاجل كونه مامورا به حتى لو لم يكن كذلك لم يكن حسنا لمعنى في نفسه وبهذا يندفع

لزوم جميع ما امر به بجواز ان يؤتى به لا على قصد الامتثال كالوضوء للتبرد فيحسن لغيره لا لعينه وبما ذكرنا من
قيد قطع النظر عن كونه اتيانا بالمامور به صار النوع الثاني مغايرا للنوع الاول والا فالاتيان بالمامور به ايضا
حسن لعينه ثم النوعان وان تباينا بحسب المفهوم ولاعتبار فلا تباين بينهما في الحصول الا مر واحد كالايمان يحسن
لذاته ولكونه اتيانا بالمامور به والاول يثبت قبل الشرع دون الثاني وعلى هذا لا يمتنع اجتماع الحسن لذاته ولغيره
في شيء واحد كالوضوء المنوي حسن لذاته باعتبار كونه اتيانا بالمامور به ولغيره باعتبار كونه شرطا للصلوة
فان قيل المامور به في الصلوة والزكوة ونحوهما هو الاتيان بهذه الاشياء لان العبد انما هو مامور بايقاع
الفعل واحداثه عما معنى الاتيان بالمامور به والاتيان هو نفس المامور به قلنا قد سبق ان ههنا معنى
مصدريا ومعنى حاصلا بالمصدر والاول هو الايقاع والثاني الهيئة الموقعة فاريد بالمامور به الحاصل بالمصدر
كالحركة بمعنى الحالة المخصوصة وبالاتيان ايقاعه واحداثه فان قيل فح لا يكون الحسن هو المامور به
ان الكلام فيه قلنا المامور به في التحقيق هو الايقاع والاحداث فحسنه حسن المامور به فان قيل كل من
الزكوة والصوم والحج عبادة مخصوصة والعبادة حسنة لعينها فيكون كل منها حسنا بجزئه فيكون حسنا لمعنى
في نفسه ولا حاجة الى ما ذكره من التكلفات قلنا عبادة مخصوصة لا يقتضي كون العبادة جزءا منه لجواز
ان يكون خارجا عنه صادقا عليه ولا وكذلك لا نثبت جزءا من مفهوم شيء منها بخلاف الصلوة
يقتضي كونه عدلا واحسانا لا نزاع للاشعري في كون العدل عدلا والاحسان احسانا قبل الشرع
وانما النزاع في كونه مناطا للمدح عاجلا او الثواب اجلا قوله فالامر بالزكوة واشباهها دال
على حسنها لمعنى في نفسها لقابل ان يقول لا نم انه امر مطلق بل الفعل قرينة على انه انما امر بها لدفع حاجة الفقير
ونحوه قوله فذلك الغير اما منفصل عبارة فخر الاسلام فضرب منه ما حسن لغيره وذلك الغير قائم بنفسه مقصود
لا يتادى بالذي قبله بحال اي بالمامور به الحسن لغيره وضرب منه ما حسن لمعنى في غيره لكنه اي ذلك الغير يتادى
بنفس المامور به والمراد بالقائم بنفسه ان لا يتادى بالاتيان بالمامور به بل يفتقر الى اتيان بوجه على حدة
وهذا معنى كونه منفصلا فيكون مغنيا عن ذكره وظاهر ان ليس المراد بالقائم بنفسه ما لا يفتقر في التحقق
ولا شان الى التبعية للغير كالجواهر لان مثل لواء الجمعة مثلا عرض فكيف يقوم بنفسه وكان حق العبارة
ان يقول اما منفصل واما غير منفصل لكنه قال واما قائم بهذا المامور به تنبيها على ان المراد بالقائم
بنفسه وبالمامور به المنفصل عنه وغير المنفصل قوله فلا يحتاج اي الوضوء في كونه وسيلة للصلوة
الى النية لان الصلوة انما تفتقر للوضوء باعتبار ذاته وهو كونه طهارة لا باعتبار وصفه وهو كونه
عبادة والمفتقر الى النية هو وصفه لا ذاته قوله كالجهاد فانه يحسن بواسطة الغير الذي
هو اعلاء كلمة الله وصلوة الجنازة يحسن بواسطة الغير الذي هو قضاء حق الميت فالغير ان اي
حسنان حاصلان بنفس المامور به اعني الجهاد والصلوة لا منفصلان عنهما وعبارة فخر الاسلام

انهما انما صارا حسنين لمعنى كفر الكافر واسلام الميت وذلك معنى منفصل عن الجهاد والصلوة ولا يخفى عليك
ان ليس كفر الكافر واسلام الميت مما يتادى بنفس المامور به اعني الجهاد والصلوة وان لا معنى لبيان
الانفصال في هذا المقام بل ينبغي ان يتبين عدم الانفصال بمعنى تاديه بنفس المامور به وعدم قيامه بنفسه
الا انه اراد بالانفصال التغاير والتباين تحقيقا لكون حسن الجهاد وصلوة الجنازة بالغير قوله
ولما كان المقصود يعني ان المامور به الحسن لغيره لا شك انه مغاير لذلك الغير بحسب المفهوم فان كان
مغايرا له بحسب الخارج ايضا كاداء الجمعة والسعي فلا شبهة له بالحسن لمعنى في نفسه فان قلت لم جعل
هذا القسم من قبيل الحسن لغيره الشبيه بالحسن لمعنى في نفسه دون العكس كالزكوة والصوم
والحج قلت لانه لا جهة ههنا لارتفاع الوسايط وصيرورتها في حكم العدم بخلاف فيها فانه
وقد تبدل الا ان الواسطة ههنا كفر الكافر واسلام الميت وهما باختيار العبد وقد
عرفت ما فيه قوله ولا مر المطلق عبارة فخر الاسلام ان الامر المطلق في اقتضاء
صفة الحسن يتناول القرب الاول من القسم الاول لان كمال الامر المطلق يقتضي كمال صفة المامور به
فكذلك كونه عبادة يقتضي هذا المعنى ويحتمل القرب الثاني بدليل يحمل المص القسم الاول
على الحسن لمعنى في نفسه والقرب الاول منه على ما لا يحتمل السقوط بحال وعدل عن قوله ويحتمل القرب الثاني
الى قوله ويصرف عنه ليشمل الحسن لمعنى في غيره كالجهاد وما يحتمل السقوط والشبيه بالحسن لغيره من الحسن لمعنى
في نفسه كالصلوة والزكوة ففي الجهاد دل الدليل على كونه حسنا لغيره وفي الصلوة على احتمال سقوط
التكليف وفي الزكوة على كونها شبيهة بالحسن لغيره ولا يخفى ان الاستدلال الثاني وهو ان كون المامور به
بمطلق الامر عبادة يوجب ذلك لا يدل الا على كونه حسنا لمعنى في نفسه من غير دلالة على عدم احتماله
سقوط التكليف به ولذا صرح بان ذلك اشارة الى الحسن لمعنى في نفسه الا ان المذكور في ساير الكتب
ان الامر المطلق يقتضي حسن المامور به لمعنى في نفسه من غير تعرض لعدم احتمال سقوط التكليف به وذكر
في شرح اصول فخر الاسلام ان المراد بالقرب الاول من القسم الاول هو ما يحسن لعينه حقيقة لا ما الحق به
حكما وهو الشبيه بالحسن لمعنى في غيره كالزكوة ونحوها والمراد بالقرب الثاني ما يقابل القسم الاول اعني
ما يكون حسنا لمعنى في غيره ومثل هذا غير عزيز في كلام فخر الاسلام قوله والفرق بينهما هو
ان المقتضي متقدم بمعنى ان الشيء يكون حسنا ثم يتعلق به الامر ضرورة ان الامر لا يتعلق الا بما هو حسن
والموجب متاخر بمعنى ان الامر يوجب حسنه من جهة كونه اتيانا بالمامور به ولا يتصور ذلك الا بعد ورود
الامر به وهذا انما يقال ان حسن المامور به عندنا من مدلول الامر وعند الاشعري من موجباته قوله
ولما لم يخاطب المعذور بالجمعة معناه انه لم يؤمر باقامة الجمعة عينا بل بالخيار بينها وبين الظهر فاذا
لقي احدهما اندفع الاخر قوله فصل ذكر فخر الاسلام ان من الحسن لغيره ضربا ثالثا

يسمى الجامع وهو ما يكون حسنا بحسن شرطه بعد ما كان حسنا لمعنى في نفسه وهو القدرة التي بها يتمكن العبد من اداء
ما لزمه وحاصل كلامه ان وجوب اداء العبادة يتوقف على القدرة توقف وجوب السعي على وجوب الجمعة
فصار حسنا لغيره مع كونه حسنا لذاته ثم اوله مباحث القدرة وتفاريعها ولا يخفى ان فيه نوع تكلف وان
جعله من اقسام الحسن لغيره ليس اولى من جعله من اقسام الحسن لذاته فلهذا اورد المص لتلك المباحث فصلا
على حدة وذكر ان التكليف بما لا يطاق اي لا يقدر عليه غير جائز لوجهين الاول ان التكليف بالشيء
والاستدعاء حصول ما لا يمكن حصوله سفه فلا يليق بالحكيم بناء على الحسن والقبح العقليين الثاني انه تعالى اخبر
الله تعالى بعدم وقوعه في ايات كثيرة كقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وما جعل عليكم في الدين من
حرج وكلما اخبر الله تعالى بعدم وقوعه لا يجوز ان يقع والا لزم امكان كذبه وهو محال وامكان المحال محال
فبهذا الطريق يمكن الاستدلال بالاية على عدم الجواز والا فالظاهر منها الدلالة على عدم الوقوع ولم يثبت
تصريح الاشعري بتكليف المحال الا انه نسب اليه لاصلين احدهما انه لا تاثير لقدرة العبد في افعاله بل هو مخلوقه
الله تعالى ابتداء وثانيهما ان القدرة مع الفعل لا قبله على ما يجيء والتكليف قبل الفعل لا معه لان استدعاء الفعل
متقدم عليه لانه لا يتصور الا في المستقبل فهو حال التكليف غير مستطيع قوله وهو غير واقع ما لا
يطاق اما ان يكون ممتنعا لذاته كاعدام القديم وقلب الحقائق ولا جامع منعقد على عدم وقوع التكليف به
وبالاستقراء ايضا شاهد على ذلك والايات ناطقة به واما ان يكون ممتنعا لغيره بان يكون ممكنا في نفسه
لكن لا يجوز وقوعه عن المكلف لانتفاء شرط او وجود مانع فالجمهور على ان التكليف به غير واقع خلافا للاشعري
ولا نزاع في وقوع التكليف بما علم الله تعالى انه لا يقع او اخبر بذلك كبعض تكاليف العصاة والكفار
فصار حاصل النزاع ان مثل ذلك هل هو من قبيل ما لا يطاق حتى يكون التكليف الواقع به تكليفا بما
لا يطاق ام لا فعند الجمهور مما يطاق بمعنى ان العبد قادر على القصد اليه باختياره وان لم يخلق الله تعالى الفعل عقيب
قصده ولا يمنع لتاثير العبد في افعاله الا منها على ما سبق في تحقيق التوسط بين الجبر والقدر وعند الاشعري
هو مما لا يطاق لاستلزامه المحال وهو انقلاب علم الله تعالى جهلا او وقوع الكذب في اخباره فايمان ابي جهل محال
وهو مكلف به فالتكليف بما لا يطاق واقع واجيب بان علم الله تعالى بعدم ايمانه لا يخرجه عن الامكان اي
كونه مقدورا لابي جهل ومختارا له بمعنى صحة تعلق قدرته بالقصد اليه غاية ما في الباب ان الله تعالى لا يخلقه
عقيب قصده وانما فسر الامكان بذلك لان البقاء على الامكان الذاتي غير مفيد لانه غير محل النزاع
وقوله العلم تبع للمعلوم لا حاجة اليه في الجواب الا انه دفع لما يقال ان جميع التكاليف تكليف بما لا يطاق
ضرورة ان علم الله تعالى متعلق بوجود الفعل فيجب او بعدمه فيمتنع ولا شيء من الواجب والممتنع بمستطاع ومقدور
ولقائل ان يمنع كون العلم تابعا للمعلوم بمعنى انه لا يتعلق به الا بعد وقوعه فان الله تعالى عالم في الازل
بكل شيء انه يكون او لا يكون فح يلزم الوجوب او الامتناع ولهذا صرح المحققون بان معنى كون علمه تابعا

لم يثبت تصريح الاشعري بتكليف المحال

115

قال الفاضل المحقق صدر الدين الشيرازي في الاستعداد لا رابعة
وهذا الجواب بظاهره غير صحيح لان القول بتابعية العلم للمعلوم
انما يجري في العلوم الانفعالية الحادثة لا في العلم الفعلي
الرباني لانه سبب لوجود الاشياء والسبب لا يكون
تابعا للمسبب واشار الى ذلك بعض فضلاء الروم
وذكره المولى الشهاب في سورة يونس في حاشيته على البيضاوي

للمعلوم ان المطابقة تعتبر من جهة العلم بان يكون هو على طبق المعلوم وقوعا وعدم وقوع ويكفي في الجواب
ان الوجوب او الامتناع بواسطة علم الله تعالى واختياره لا يوجب كون الفعل غير مقدور للعبد لان الله تعالى يعلم
انه يؤمن او لا يؤمن باختياره وقدرته فيعلم ان له اختيارا وقدرة في الايمان وعدمه وكذا في الاخبار
وقد يقال في تقرير دليل الاشعري ان ابا جهل مكلف بالايمان وهو تصديق النبي عم في جميع ما علم مجيئه به ومن جملة
ذلك انه لا يؤمن فقد كلف بان يصدقه في انه لا يصدقه وهو محال فلزم وقوع التكليف بالممتنع بالذات فضلا
عما لا يطاق وما ذكر لا يصلح جوابا عن ذلك ولا تخلص الا بان قيل ان تكليفه بجميع ما انزل انما كان قبل الاخبار
بانه لا يؤمن وبعده هو مكلف بما عدا التصديق بانه لا يصدق ولا يخفى ما فيه قوله وعند ابي الحسن
التكليف بما لا يوجد بقدرة العبد تكليفا بما لا يطاق على ما ذهب اليه الاشعري لكان جميع التكاليف تكليفا
بما لا يطاق بناء على مذهب الاشعري في ان العبد مجبور في افعاله لا تاثير لقدرته اصلا وهذا ابطل بالاجماع
لان الاشعري وان قال بالوقوع لم يقل بالعموم قوله ثم عندنا يعني ان عدم جواز تكليف ما لا يطاق
عند المعتزلة مبني على انه يجب على الله تعالى ما هو اصلح للعباد ولا اصلح في ان عدم تكليف ما لا يطاق اصلح
فيكون واجبا فيكون التكليف ممتنعا وعندنا مبني على انه لا يليق بالحكمة والفضل ان يكلف عباده
بما لا يطيقونه اصلا فيلزم الترك بالضرورة ويستحقوا العذاب وما لا يليق بالحكمة والفضل سفه وترك
احسان الى غير مستحقه وهو قبيح لا يجوز صدوره عن الله تعالى ولقائل ان يقول ليس معنى الوجوب على الله
استحقاق العقاب على الترك بل اللزوم وعدم جواز الترك فالقول بعدم جواز التكليف بما لا يطاق
بناء على انه لا يليق بالحكمة والفضل قول بانه يجب عليه ترك ما لا يطاق تفضلا على العباد واحسانا
وهذا قول بوجوب الاصلح فان قيل لا يجب عليه الترك لكنه يتركه تفضلا واحسانا قلنا فح لا يثبت
عدم الجواز وهو المدعى بل يثبت عدم الوقوع قوله ثم القدرة شرط لوجوب الاداء فان قيل نفس
الوجوب لا ينفك عن التكليف لانه لا يتصور بدونه والتكليف مشروط بالقدرة فكيف ينفك نفس الوجوب
عن القدرة اجيب بوجهين الاول ان التكليف هو طلب ايقاع الفعل من العبد ونفس الوجوب ليس كذلك
لما عرفت من ان نفس وجوب الصلوة هو لزوم وقوع هيئة مخصوصة موضوعة للعبادة عند حضور الوقت
الشريف ووجوب الاداء هو لزوم ايقاع تلك الهيئة فعند ذلك يتحقق التكاليف الا يرى ان صوم المريض
والمسافر واجب ولا تكليف عليهما وكذا الزكوة قبل الحول والثاني ان معنى اشتراط التكليف بالقدرة هو
انه لا يقع التكليف الا بما يستطيع العبد ايقاعه واداءه عند تعلق الارادة والا فلا كلام في صحة التكليف
بما لا يكون مقدورا عند ورود الامر وعند تحقق سبب الوجوب قبل المباشرة لان المذهب هو ان التكليف
قبل الفعل والقدرة معه قوله لانه قد ينفك اي قد يوجد نفس الوجوب بدون وجوب الاداء فح لا يحتاج
الى القدرة وهذا مصادرة على المطلوب لان ليس المدعى الا ان المحتاج الى القدرة هو الاداء لا نفس الوجوب
التي منشاء الاحتياج اليها هو الاداء

قوله من غير حرج غالبا قيد بذلك لانه قد يتمكن من اداء الحج بدون الزاد والراحلة نادرا وبدون الراحلة كثيرا لكن لا يتمكن منه بدونهما الا بحرج عظيم في الغالب وفرق بين الغالب والكثير بان كل ما ليس بكثير نادر وليس كل ما ليس بغالب نادرا بل قد يكون كثيرا واعتبر بالصحة والمرض والجذام فان الاول غالب والثاني كثير والثالث نادر قوله وهي اي القدرة الممكنة شرط لوجوب اداء كل واجب فضلا من الله تعالى لان القدرة التي يمتنع التكليف بدونها هي ما يكون عند مباشرة الفعل فاشتراط سلامة الاسباب والالات قبل الفعل يكون فضلا من الله تعالى ومنة قوله فامكان القدرة على الاداء بامكان امتداد الوقت كما كان لسليمان ٤٦
كاف للقضاء ولم يعتبر امكان القدرة في الحج بدون الزاد والراحلة وامكان قدرة الشيخ الفاني على الصوم والمقعد على الركوع والسجود وزوال عمى الاعمى مع ان هذا اقرب من امتداد الوقت لان القضاء ايضا يتعذر في هذه الصور قوله كما في مسئلة الحلف بمس السماء هذا اليمين الغموس لانه يمتنع امكان اعادة بخلاف
الزمان الماضي ولو سلم فيصدق المحلوف عليه تحقق باعادة الزمان الماضي لا يصير الفعل الذي لم يوجد من الحالف موجودا فيه اذ لا يتصور وجود الفعل من الشخص بدون ان يفعله قوله فاما القدرة الحقيقية
قد اختلفوا في ان القدرة مع الفعل او قبله والمحققون على انه ان اريد بالقدرة القوة التي تصير مؤثرة عند انضمام الارادة اليها فهي توجد قبل الفعل ومعه وبعده وان اريد القوة المؤثرة المستجمعة لجميع الشرائط بط
فهي مع الفعل بالزمان وان كانت متقدمة بالذات بمعنى احتياج الفعل اليها ولا يجوز ان يكون قبل الفعل لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة اعني جملة ما يتوقف عليه لما مر في فصل الحسن والقبح فلهذا
قال ان القدرة التي شرط تقدمها على وجوب اداء العبادات هي سلامة الالات والاسباب لا القدرة المؤثرة المستجمعة لجميع شرائط التاثير فان قيل يجب ان يكون التكليف مشروطا بالقدرة بمعنى القوة المؤثرة المستجمعة لجميع الشرائط ضرورة ان الفعل بدونها ممتنع ولا تكليف بالممتنع
قلنا معارض بان الفعل عند جميع شرائط التاثير واجب لامتناع التخلف ولا تكليف بالواجب لانه غير مقدور لعدم التمكن من الترك وبانه لو كان التكليف مشروطا بما ذكرتم لما توجه التكليف الا حال المباشرة
ويلزم ان لا يعصي بترك المامور به لعدم التكليف بدون المباشرة والتحقيق انه قبل المباشرة مكلف بايقاع الفعل في الزمان المستقبل وامتناع الفعل في هذه الحالة بناء على عدم علته التامة لا ينافي كون الفعل مقدورا ومختارا له بمعنى صحة تعلق قدرته وارادته به وقصده الى ايقاعه وانما الممتنع تكليف ما لا يطاق بمعنى ان يكون الفعل مما لا يصح تعلق قدرة العبد به وقصده الى ايجاده وبهذا يندفع ما يقال ان الفعل بدون علته التامة ممتنع ومعها واجب فلا تكليف الا بالمحال لان في الاول تكليفا بالمشروط عند عدم الشرط وفي الثاني تكليفا بتحصيل الحاصل قوله او نقول جواب ثالث عن دليل فخر الاسلام رحمه الله
منع المقدمة المطوية القائلة بان ما لا يجب اداؤه لا يجب قضاؤه والسند هو وجوب قضاء المسافر والمريض

مع عدم وجوب الاداء قوله ولا يشترط يحتمل ان يكون جوابا اخر عن دليل زفر وان يكون ابتداء كلام يعني ان القضاء انما يجب ببقاء الواجب بالسبب السابق وهو غير مشروط ببقاء القدرة الممكنة لان المعتبر الى حقيقة القدرة وبقاؤها هو حقيقة الاداء واما التمكن من الاداء فيستغنى عن بقائها بل يكفي توهم امكانها وتوهمها ولذا كان الوجوب باقيا بدون بقاء هذه القدرة كان القضاء ثابتا بدونها فلا يكون شرطا للقضاء بل للاداء فقط وهو المط ولا يلزم تكليف ما ليس في الوسع لان هذا ليس ابتداء تكليف بل بقاء التكليف الاول على ما هو المختار من ان القضاء انما هو بالسبب الاول لا بنص جديد وقد يستدل على اختصاص هذه القدرة بالاداء بانه يلزم منه في النفس الاخير من العمر قضاء جميع المتروكات من الصلوة والصوم مع عدم القدرة وليس ذلك الا ليظهر اثره في الخلف كما في الجزء الاخير من الوقت اذ لا خلف للقضاء وجوابه ان ذلك اعتبر ليظهر اثره في المواخذة في الاخرة كالميت تبقى عليه الواجبات في حق بقاء الاثم والمواخذة مع ان الموت عجز كلي يسقط معه الفعل قطعا ومن ههنا قيل لا فرق بين القضاء والاداء في ان كلا منهما ان كان مطلوبا لنفس الفعل فلا بد من بقاء القدرة لانه لا يتصور الفعل بدونها وان كان مطلوبا للاثم يكفي توهم القدرة في النفس الاخير تبقى الواجبات بتوهم امتداد الوقت ليظهر اثره في المواخذة وكذا الصلوة بعد فوات القدرة تبقى في الذمة لتوهم حدوث القدرة قوله لان الزاد والراحلة دليل على انهما من القدرة الممكنة حتى لا يشترط بقاؤهما لبقاء وجوب الحج ثم الظاهر انهما من قبيل الالات التي هي وسايط حصول المط فجعلهما من القدرة الممكنة لا ينافي تفسيرها بسلامة الالات والاسباب على ما زعم المص قوله والقدرة الميسرة ما يوجب اليسر على الاداء اي يسر قدرة العبد على اداء الواجب والاظهر ان يقال يسر الاداء على العبد بعد ما ثبت الامكان بالقدرة الممكنة فهي كرامة من الله تعالى في الدرجة الثانية من القدرة الممكنة ولهذا اشترطت في اكثر الواجبات المالية التي اداؤها اشق على النفس عند العامة فكذلك كالنماء في الزكوة فان الاداء ممكن بدونه الا انه يصير به ايسر حيث لا ينتقص اصل المال وانما يفوت بعض النماء ثم القدرة الممكنة لما كانت شرطا للتمكن من الفعل واحداثه كانت شرطا محضا ليس فيه معنى العلة فلم يشترط بقاؤها لبقاء الواجب في البقاء غير الوجود وشرط الوجود لا يلزم ان يكون شرطا للبقاء كالشهود في النكاح شرط للانعقاد دون البقاء بخلاف الميسرة فانها شرط فيه معنى العلة لانها غيرت صفة الواجب من العسر الى اليسر اذ جاز ان يجب بمجرد القدرة الممكنة لكن بصفة العسر فاثرت فيه القدرة الميسرة واوجبته بصفة اليسر فيشترط دوامها نظرا الى معنى العلية لان بقاء الحكم بدون العلة مما لا يمكن بقاء الحكم بدونها لانه لا يتصور اليسر بدون القدرة الميسرة والواجب لا يبقى بدون صفة اليسر لانه لم يشرع الا بتلك الصفة فلهذا اشترط بقاء القدرة الميسرة دون الممكنة مع ان ظاهر النظر يقتضي ان يكون الامر بالعكس لان الفعل لا يتصور بدون الامكان ويتصور بدون اليسر قوله فلا يجب يعني بعد ما تمكن من اداء الزكوة بعد الحول ولم يؤد حتى هلك المال لم يبق الوجوب لعدم بقاء

بقاء القدرة الميسرة خلافا للشافعي رح واما اذا لم يتمكن بان ملك المال قبل تمام الحول فلا ضمان بالاتفاق فان
قيل في صورة الاستهلاك بان ينفق المال في حاجته او يلقيه في البحر قد انعدمت القدرة الميسرة
فينبغي ان لا يجب الضمان فجوابه ان بقاء القدرة الميسرة انما كان نظرا للمكلف وقد خرج بالتعدي
عن استحقاق النظر فلم يسقط الوجوب عنه او نقول نجعل القدرة الميسرة باقية تقديرا زجرا على المتعدي
ورد للمقصود من اسقاط الحق الواجب عن نفسه ونظرا للفقير قوله وفي هذا الكلام ما فيه يعني ان
التمكن من اداء الزكوة لا يتوقف على ملك النصاب بل يكفي ملك قدر المؤدى فكيف يكون وجود النصاب
من شرائط التمكن وراجعا الى القدرة الممكنة على انهم فسروا القدرة الممكنة بسلامة الاسباب والآلات
والنصاب ليس منها وهذا لا يرد على كلام القوم لانهم لم يجعلوا النصاب من القدرة الممكنة بل هو من شرائط
الوجوب وحصول الاهلية بان يكون غنيا فيتمكن من الاغناء لا من شرائط اليسر بناء على انه لا يتغير الواجب
من العسر الى اليسر لان اداء الخمسة من المائتين واداء الدرهم من الاربعين سواء في اليسر وهذا منع قوله
ونسبة ربع العشر الى كل المقادير سواء بل ربما يكون اداء الدرهم من الاربعين ايسر من اداء الخمسة من المائتين
ولما كان النصاب شرط الوجوب لا شرط اليسر لم يشترط بقاؤه لبقاء الوجوب فما بقي من النصاب
عند هلاك البعض لان الوجوب في واجب واحد لا يتكرر فلا يشترط دوام شرطه فان قيل ينبغي ان
لا تسقط الزكوة بهلاك جميع النصاب قلنا انما سقط لفوات القدرة الميسرة التي هي صفة
النماء لا لفوات الشرط الذي هو النصاب ولهذا لا تسقط بهلاك بعض النصاب مع ان الكل ينتفي
بانتفاء البعض وبهذا يندفع ما قيل ان تفريع قوله فلا تجب الزكوة في هلاك النصاب على قوله
ويشترط بقاء القدرة لبقاء الواجب مشعر بان النصاب من القدرة الميسرة والا فلا وجه للتفريع
قوله لا صدقة الا عن ظهر غنى اي الا صادرة عن غنى والظهر مقحم كما في ظهر الغيب وظهر
القلب وهو كناية عن التمكن لان المال للغني بمنزلة الظهر الذي عليه اعتماده واليه استناده
وقد يستدل على اشتراط الغنى لاهلية وجوب الزكوة ثانيا بهذا الحديث فانه لنفي الوجوب لا لنفي
الوجود لانه كثيرا ما يوجد الصدقة عن الفقير وثانيا بالمعقول وهو ان الزكوة اغناء للفقير ولا يصير
المرء اهلا للاغناء الا بالغنى كما لا يصير اهلا للتمليك الا بالملك وعليه اعتراض ظاهر وهو ان المعتبر
في الزكوة ليس هو الاغناء الشرعي بل الاغناء عن السؤال بدفع حاجة الفقير وهذا لا يتوقف على
الغنى الشرعي فلهذا اعرض المص عن الوجهين وجعل الحديث دليلا على توقف اهلية اغناء الفقير على
الغنى وقد يجاب عن الاعتراض بان المراد ان الاغناء بصفة الحسن يتوقف على الغنى الشرعي
لان الغالب من حال الفقير عدم الصبر على شدائد الفقر والجزع على مكابدة الحاجة فلا بد في اهلية الاغناء
المأمور به من الغنى الشرعي لئلا يؤدي الى الجزع المذموم في الاعم الاغلب فان قلت كيف التوفيق

بين هذا الحديث وبين قوله عم افضل الصدقة جهد المقل قلت ان جعلت هذا الحديث نفيا للوجوب فظاهر
اذ لا تنافي بين عدم وجوب الصدقة الا على الغني وبين كون صدقة الفقير على سبيل التطوع اكثر ثوابا باعتبار
كونها اشق فان افضل الاعمال احمزها وان جعلته نفيا للفضيلة وهو الظاهر الملائم لقوله عم خير الصدقة
ما يكون عن ظهر غنى فوجه الجمع ان المراد تفضيل صدقة الغني على صدقة الفقير الذي لا يصبر على شدة الفقر
ويجزع لدى الحاجة على ما هو الاعم الاغلب وتفضيل صدقة الفقير الذي اختص بتائيد وتوفيق الهي في الصبر
على شدة الحاجة وايثار حوائج الغير على حوائجه ولو كان به خصاصة وقد يقال المراد بالغنى غنى القلب
حتى يصبر على فقره ويتثبت عن التكفف ان كان فقيرا ولا ينبغي له تعلق قلبه بما تصدق به بحيث يفضي
الى ابطاله بالمن والاستكثار ان كان غنيا وعلى هذا لا ينبغي التمسك المذكور قوله ولا حد له
اي للغنى لانه بكثرة المال وذلك يتفاوت بتفاوت الاشخاص والازمان والاحوال فقدره الشارع
بالنصاب فصار الغني من له النصاب والفقير من لا نصاب له وهو اعم من الفقير المقابل للمسكين بمعنى من له
ادنى شيء قوله لا لانه التيسير يعني ان التيسير الكامل وهو التيسير في الصورة والمعنى بان يكون بعض امور متفاوتة
بعضها اسهل من البعض كخصال الكفارة دليل التيسير بخلاف التيسير صورة فقط بان يكون الامور متماثلة
في المالية كما في صدقة الفطر من نصف صاع من بر او صاع من شعير او تمر فانه دليل التاكيد وانه لا بد من الاداء
البتة قوله لان ذلك اي كون المراد بعدم وجدان المال هو العجز في العمر يبطل اداء الصوم لان
هذا العجز لا يتحقق الا في اخر العمر وبعده لا يتصور اداء الصوم فلا يصح ترتيب الصوم على عدم الوجدان بهذا
المعنى فعلم ان المراد به العجز في الحال مع احتمال ان يحصل القدرة في الاستقبال قوله حتى ان تحقق
القدرة ان اريد بها ملك الرقبة او ثمنها لا القدرة الحقيقية المستجمعة لجميع شرائط التاثير لانها لا يكون الا مع
فلا معنى لزوالها وسقوط الاعتاق قوله الا ان المال هنا غير عين فبهذا اخرج الجواب عن اشكال اخر
وهو ان الواجب في الكفارة يعود بعد هلاك المال باصابة مال اخر قبل الاداء ولا يعود في الزكوة فيكون
دون الزكوة قوله واعلم اعترض على قولهم يشترط بقاء القدرة الميسرة لبقاء الواجب لئلا ينقلب
اليسر عسرا اولا بانه يؤدي الى فوت اداء الزكوة فيما لم يؤد الزكوة خمسين سنة ثم هلك المال
وثانيا بانا لا نسلم انه يلزم من عدم اشتراط بقائها انقلاب اليسر عسرا بل انما يلزم ثبوت احد اليسرين
وهو النماء مثلا دون الاخر وهو البقاء فان حصول القدرة الميسرة يسر وبقاؤها يسر اخر والجواب
عن الاول التزام الفوات في صورة هلاك المال ولا محذور في ذلك لانه ما فوت بهذا الحبس على احد ملكا
ولا يدا بل المال حقه ملكا ويدا وانما حق الفقير ان يتعين محلا للصرف اليه ولصاحب المال اختيار محل
الاداء فلعله حبس هذا المحل ليؤدي من محل اخر فلا يضمن الا يرى ان منع المشتري الاداء عن الشفيع
حتى صار بحرا او منع المولى العبد المديون عن البيع او العبد الجاني عن دليل الجناية من غير اختيار للارش

بالعكس قوله اما وقت الصلوة المؤدى من الصلوة هي الهيئة الحاصلة من الاركان المخصوصة الواقعة في الوقت
وللاداء اخراجها من العدم الى الوجود وللوجوب لزوم وقوعها في ذلك الوقت لتشرف فيه فوقت الصلوة ظرف
للمؤدى اي زمان يحيط به ويفضل عليه وهو ظاهر وشرط للاداء اذ لا يتحقق الاداء بدونه مع انه غير داخل في
مفهوم الاداء ولا مؤثر في وجوده وليس شرطا للمؤدى لان المختلف باختلاف الوقت هو صفة الاداء والقضاء
لا نفس الهيئة فان قلت ظرفية الوقت للمؤدى تستلزم شرطيته للاداء ولا حاجة الى ذكرها قلت
لو سلم فلا نم انه لزوم بين حتى يستغني عن ذكره وايضا المقصود بيان اشتراك الصلوة والصوم في شرطية الوقت
وامتياز الصلوة بظرفيته والوقت سبب لوجوب المؤدى اي لزوم تلك الهيئة وترتب عليه حكاية المؤثر فيه بالنظر
الينا تيسيرا من الله على العباد بربط الاحكام بالاسباب الظاهرة كالملك بالشراء مع ان النعم مترادفة في الآن
والعبادة شكر فاقيم المحل مقام الحال والمتقدمون على ان السبب نعم الله تعالى واختلاف العبادات بحسب اختلاف
نعم الله تعالى واستدل على سببية الوقت بثبوت اوجه كل منها انما يفيد الظن لا القطع لقيام الاحتمال
الا ان المجموع يفيد القطع لان رجحان المظنون متزايد بكثرة الامارات الى ان يبلغ حد القطع كشجاعة علي كرم الله
وجهه وجود حاتم وفيه مناقشة لا تخفى على ان كثرة الامارات انما يفيد القطع اذا بلغت حد التواتر وذلك انما
يكون في المحسوسات من المسموعات وغيرها كالاخبار في باب شجاعة علي رضه وسخاوة حاتم قوله والتغير
اي لتغير الصلوة بتغير الوقت حيث يصح في وقته الكامل ويكره في اوقات مخصوصة وتفسد في غير وقته ولا يصح
في اختلاف الحكم ان يكون باختلاف السبب وان جاز ان يكون باختلاف الظرف والشرط الا انه لا يمنع في
كونه امارة للسببية ثم يرد عليه ان المتغير هو المؤدى والاداء والمدعى سببيته لنفس الوجوب
وللتجدد الوجوب بتجدد الوقت هذا ايضا يفيد الظن لان دوران الشيء مع الشيء امارة كون المدار علة للدائر
قوله فان التقديم على الشرط صحيح دفع لما يقال ان بطلان تقديم وجوب الصلوة على الوقت سببيته بجواز
ان يكون شرطا له وتقديم الحكم على الشرط ايضا باطل فاجاب بالمنع مستندا بصحة تقديم الزكوة على الحول
الذي هو شرط لوجوب الاداء وفيه نظر لان بطلان تقديم الشيء على شرطه ضروري لانه موقوف على الشرط
فلا يحصل قبله وفي الزكوة الحول ليس شرطا للوجوب او للاداء بل لوجوب الاداء ولا يتصور تقدمه عليه بخلاف
وقت الصلوة فانه شرط للاداء فيجوز ان يكون بطلان تقديم الاداء باعتبار شرطيته له لا باعتبار سببيته
لنفس الوجوب على ما هو المدعى والحق ان بطلان تقدم الشيء على شرطه اظهر من بطلان تقدمه على السبب لجواز
ان يثبت باسباب على احد مدلوليه بمعونة القرينة قوله هو سبب لنفس الوجوب يريد ان ههنا وجوبا
ووجوب اداء ووجود اداء ولكل منها سبب حقيقي وسبب ظاهري فالوجوب سببه الحقيقي هو الايجاب القديم
وسببه الظاهري هو الوقت ووجوب الاداء سببه الحقيقي تعلق الطلب بالفعل وسببه الظاهري اللفظ الدال
على ذلك ووجود الاداء سببه الحقيقي خلق الله تعالى وارادته وسببه الظاهري استطاعة العبد اي قدرته

حتى يملك لا يوجب الضمان وعن الثاني ان معنى انقلاب اليسر الى العسر انه وجب بطريق ايجاب القليل من الكثير يسرا
وسهولة فلو اوجبناه على تقدير الهلاك لوجب بطريق الغرامة والتضمين فيصير عسرا وليس المراد
ان نفس اليسر يصير عسرا فانه غلط وانما يجب اليسير عسيرا او بالعكس قلبا لما انه الميسر لكل عسير
قوله فصل في تقسيم المأمور به باعتبار امر قائم به وهو الوقت بخلاف
ما سبق من التقسيم الى الاداء والقضاء والحسن لعينه او لغيره فانه كان باعتبار حاله للمأمور به
في نفسه فلذا جعله فخر الاسلام في الدرجة الاولى وقد جاء في هذا التقسيم لابد من ترتيبه على الدرجة الاولى
اي لابد من ذكر هذا التقسيم واتباعه عقيب التقسيم الذي في الدرجة الاولى وهذا الفصل اصل للاحكام الشرعية
تبتنى عليه لقلة عامة القواعد الكلية والجزئية لاشتماله على مباحث الموقت وغير الموقت وما يتعلق
بكل من الاحكام وذلك معظم احكام الاسلام قوله مطلق وموقت المراد بالموقت ما يتعلق بوقت
محدود بحيث لا يكون الاتيان به في غير ذلك الوقت اداء بل يكون قضاء كالصلوة خارج الوقت او لا
يكون مشروعا كالصوم في غير النهار وبالمطلق ما لا يكون كذلك وان كان واقعا في وقت لا محالة قوله
اما المطلق فعلى التراخي اختلفوا في موجب الامر فذهب كثير الى ان حقه الفور والمختار انه لا يدل
على الفور ولا على التراخي بل كل منهما بالقرينة وهؤلاء يعنون بالفور الاتيان بالمأمور به عقيب ورود
الامر وبالتراخي الاتيان متاخرا عن ذلك الوقت والمص اصطلح على ان المراد بالتراخي عدم التقييد
بالحال لا التقييد بالاستقبال فالتراخي عنده اعم من الفور وغيره وذلك لانه لما استدل على المطلق
الامر للتراخي بان لا وجوب للفور وجاء للتراخي فلا يثبت الفور الا بالقرينة فعند الاطلاق وعدم القرينة
يثبت التراخي بضرورة عدم قرينة الفور لا بدلالة الامر وكان لمعارض ان يقول جاء للفور والتراخي فلا
يثبت التراخي الا بالقرينة فعند عدمها يثبت الفور فدفعها بان الفور امر زايد ثبوتي يحتاج الى القرينة
بخلاف التراخي فانه عدم اصلي فصار ما ذكره موافقا لما هو المختار من ان مطلق الامر ليس على الفور
ولا على التراخي بالمعنى المشهور ولا دلالة فيه على احدهما بل كل منهما بالقرينة قوله او لا يكون
كقضاء رمضان جعلوا صيام الكفارات والنذور المطلقة وقضاء رمضان من الموقت باعتبار ان
الصوم لا يكون الا بالنهار ودون الظهر انه من قسم المطلق كما ذهب اليه صاحب الميزان لان التقييد
بالنهار داخل في مفهوم الصوم لا قيد له ثم القضاء واجب بالسبب السابق وصوم النذور والكفارات
والحنث ونحوه فلا يكون النهار الذي يصام فيه سببا لوجوبه قوله وقسم آخر مشكل حتى التقسيم
ان الموقت اما ان يتضيق وقته اولا والثاني اما ان يعلم فضله كالصلوة واما ان يعلم مساواته في
اما ان يكون سببا كصوم رمضان اولا كصوم القضاء واما ان لا يعلم فضله ولا مساواته كالحج او
يقال الوقت اما ان يكون سببا للوجوب معيارا للاداء او لا هذا ولا ذاك او سببا لا معيارا او

الوقت المستجمعة بجميع شرائط فهي لا يكون الامع الفعل بالزمان وهذا معنى قول فخر الاسلام ولهذا اي ولكون
الوجوب جبرا من الله تعالى بالايجاب لا بالخطاب كانت الاستطاعة مقارنة للفعل لانه لو كانت قبله لكانت اما مع الوجوب
وهو جبر لا اختيار فيه او مع وجوب الاداء وقد عرفت ان المعتبر فيه صحة الاسباب وسلامة الالات فتعين ان
يكون مع الفعل وقد صرح بذلك في بعض شمائله حيث قال ان السبب موجب وهو جبر لا يعتمد القدرة ولهذا
لم يشترط القدرة سابقة على الفعل لان ما قبله نفس الوجوب وهو جبر ووجوب الاداء وانه لم يعتمد القدرة الحقيقية
المانعة للاداء فيعتمد القدرة فلذلك كانت الاستطاعة مع الفعل والفرق بين نفس الوجوب
اعلم ان الوجوب في عرف الفقهاء على اختلاف عباراتهم في تعبيره يرجع الى كون الفعل بحيث يستحق تاركه
الذم في العاجل والعقاب في الاجل فمن ههنا ذهب جمهور الشافعية الى انه لا معنى له الا لزوم الاتيان
بالفعل وانه لا معنى للوجوب بدون وجوب الاداء بمعنى الاتيان بالفعل الاعم من الاداء والقضاء والاعادة
فاذا تحقق السبب ووجد المحل من غير مانع تحقق وجوب الاداء حتى يأثم تاركه ووجب عليه القضاء وان وجد في
الوقت مانع شرعي او عقلي من حيض او نوم او نحو ذلك فالوجوب يتأخر الى زمان ارتفاع المانع وتحقق الفرق
ثلث فرق فذهب الجمهور الى ان الفعل في الزمان الثاني قضاء بناء على ان المعتبر في وجوب القضاء سبق الوجوب
في الجملة لا سبق الوجوب على ذلك الشخص فعلى هذا يكون فعل النائم والحائض ونحوهما قضاء لعدم الوجوب
عليهم بدليل الاجماع على جواز الترك وبعضهم يقول بالوجوب عليهم بمعنى انعقاد السبب وصلاحية المحل
لولا المانع وتسميته وجوبا بدون وجوب الاداء وليس هذا الا تغيير عبارة واما الحنفية فذهب بعضهم
الى انه لا فرق بين الوجوب ووجوب الاداء في العبادات البدنية حتى ان الشيخ المحقق ابا المعين
رحمه الله والقاضي وغيرهما ان استحالة غنية عن البيان فان الصوم مثلا اما هو لامساك عن قضاء
الشهوتين نهارا لله تعالى والامساك فعل العبد فاذا حصل حصل الاداء ولو كان ابن قبل لكان القائم
فاعلا فعلين الامساك والاداء للامساك وكذا الاكل فاعل كالاكل والشارب كان فاعلا فعلين احدهما
ذلك الفعل والاخر اداؤه وهذا مكابرة عظيمة ثم قال ان جعل اصل الوجوب غير وجوب الاداء
في الواجب البدني مبني على مذهب ابي الهذيل العلاف من شياطين القدرية وهو ان الصوم والصلوة
والحج ليست عبارة عن الحركات والسكنات المخصوصة بل عن معان وراءها يقارنها فبالسبب يجب
تلك المعاني ويشتغل الذمة بها وبالامر يجب ايجاد الحركات والسكنات التي تحصل تلك المعاني بها اي
فيكون التحرك والسكون اداء لها وتحصيلا ثم قال ان الشارع اوجب على من مضى عليه الوقت وهو
نائم مثلا بعد زوال النوم ما كان يوجبه في الوقت لولا النوم بشرايط مخصوصة ولم يوجب ذلك في باب
الصبي والكافر وهو يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد واوجب الصوم على المريض والمسافر معلقا باختيارهما
الوقت تخفيفا ورحمة فان اختار الاداء في الشهر كان الصوم واجبا فيه وان اخره الى العدة ولا فانه

قوله ولكون الوجوب جبرا الدليل على كون الوجوب جبرا ان الايجاب الذي يثبت الوجوب عقيبه هو غيب غير معلوم للوجه فيه لا اختيار او عدمه حسن جلبي
لا بالخطاب سبب لوجوب الاداء لا لنفس الوجوب حقيقة المص ايضا فيما سيأتي
حسن جلبي

كان واجبا بعدهما بخلاف الواجب المالي فان الواجب هو المال والاداء فعل في ذلك المال فيجب على الولي
اداء ما وضع في ذمة الصبي من المال كما لو وضع في بيت الصبي مال متعين واما الذاهبون الى الفرق فمنهم من اكتفى
بالتمثيل ومنهم من حاول التحقيق فذهب صاحب الكشف الى ان نفس الوجوب عبارة عن اشتغال الذمة
بوجوب الفعل الذهني ووجوب الاداء عبارة عن اخراج ذلك الفعل من العدم الى الوجود الخارجي ولا يمكن ان يتغاير بهما
ولهذا لا يتبدل ذلك المتصور بتبدل الوجود الخارجي بالعدم بل يبقى على حاله وكذا في المالي اصل الوجوب
لزوم مال متصور في الذمة ووجوب الاداء اخراجه من العدم الى الوجود الخارجي الا انه لما لم يمكن في وسع
ذلك اقيم مال آخر من جنسه مقامه في حق صحة الاداء والخروج عن العهدة وجعل كانه ذلك الواجب وهذا معنى
قولهم الديون تقضى بامثالها لا باعيانها فظهر الفرق بين الفعل والاداء الفعل هذا كلامه والظاهر ان
اشتغال الذمة بوجود الفعل الذهني او المال المتصور مجرد عبارة لا يصح ان يراد لو تصور على الوجوب جواز
ان يكون غافلا كالنائم والصبي ولا المتصور في الجملة اذ لا معنى لاشتغال ذمة النائم او الصبي بصلوة
اول بصوم في ذهن زيد مثلا ثم في تفسير وجوب الاداء بالاخراج من العدم الى الوجود تسامح والمراد لزوم الاخراج
وذهب المحقق الى ان نفس الوجوب هو اشتغال الذمة بفعل او مال ووجوب الاداء لزوم تفريغ الذمة عما اشتغلت به
وتحقيقه ان للفعل معنى مصدريا هو الايقاع ومعنى حاصلا بالمصدر هو الحالة المخصوصة فلزوم وقوع تلك
الحالة هو نفس الوجوب ولزوم ايقاعها واخراجها من العدم الى الوجود هو وجوب الاداء وكذا في المالي لزوم
المال وثبوته في الذمة وجوب ولزوم تسليمه الى من له الحق وجوب الاداء فالوجوب في كل منهما صفة لشيء آخر
فهذا وجه افتراقهما في المعنى ثم انهما يفترقان في الوجود اما في البدني فكما في صلوة النائم والناسي وصوم المسافر
والمريض فان وقوع الحالة المخصوصة التي هي الصلوة او الصوم لازم نظرا الى وجود السبب واهلية المحل
وايقاعها من هؤلاء غير لازم لعدم الخطاب وقيام المانع واما في المالي فكما في الثمن اذا اشترى الرجل
شيئا بثمن غير مشار اليه بالتعيين فانه يجب في الذمة ضرورة امتناع البيع بلا ثمن ولا يجب الاداء الا بعد
المطالبة هذا حاصل كلامه وفيه نظر لانه ان اريد بلزوم وجود الحالة المخصوصة عقيب السبب لزوم
وجودها من ذلك الشخص كالنائم والمريض مثلا فلزوم وقوع الفعل الاختياري من الشخص بدون لزوم ايقاعه
اياه ليس بمعقول بل لزوم الوقوع عنه في تلك الحالة ليس بمشروع وبعدها كما يلزم الوقوع يلزم الايقاع وان
اريد وجود تلك الحالة في الجملة فهذا ما ذهب اليه جمهور الشافعية من ان القضاء قد يكون بدون سابقة
الوجوب على ذلك الشخص وانما يتوقف على وجوب في الجملة بان يلزم وقوع الفعل من شخص بايقاعه اياه
فلم يثبت وجوب بدون وجوب الاداء وكان بينهما فرقا يتعسر التعبير عنه فان المعذور يلزمه في حال قيام
العذر ان يقع الفعل بعد زوال العذر لو لم يتركه والمشتري يلزمه قبل المطالبة ان يتقرر الثمن عند
المطالبة ولا يلزمهما الايقاع والاداء في الحال فلو قلنا ان الوجوب هو لزوم ايقاع الفعل والاداء في الحال

في زمان ما بعد تقرر السبب ووجوب الاداء لزومه في زمان مخصوص لم يكن بعيدا قوله ولا اداء عليهم لعدم الخطاب فان قيل فينبغي ان لا يكون صوم المريض والمسافر اداء للواجب لانبائنا بالمامور قلنا بعد الشروع يتوجه الخطاب ويلزم الاداء كما في الواجب المخير على الرأي الاصح من ان الواجب واحد لا على التعيين قوله ولا بد للقضاء من وجوب الاصل لان الاتيان بمثل المامور به الا انه يكفي نفس الوجوب على ما مر وبعضهم على ان القضاء مبني على وجوب الاداء الا ان المط قد يكون نفس الفعل فيما تم تركه ويفتقر الى القدرة بمعنى سلامة الاسباب والالات وقد يكون ثبوت خلفه ويكفي فيه توهم ثبوت القدرة ففي مثل النائم يتحقق وجوب الاداء على وجه يكون سببا الى وجوب القضاء بتوهم حدوث الانتباه صرح بذلك فخر الاسلام في شرح المبسوط قوله لما ذكرنا من عدم الخطاب تعليل لكون السبب غير الخطاب وقوله لانه لا شيء غير الوقت والخطاب تعليل لكونه هو الوقت يعني ان السببية منحصرة في الوقت والخطاب اما لانه لا بد من سبب ولا شيء غيرهما يصلح للسببية واما لانعقاد الاجماع على ان السبب هو الوقت او الخطاب فاذا انتفى الخطاب تعين الوقت للسببية وهو المط قوله لا يقال ان يمنع عدم الخطاب وانما يلزم النقول لو كان مخاطبا بان يفعله في حالة النوم مثلا وليس كذلك بل هو مخاطب بان يفعل بعد الانتباه والمريض مخاطب بان يفعل في الوقت او في ايام اخر كما في الواجب المخير والعجب انهم جوزوا خطاب المعدوم بناء على ان المط صدور الفعل حالة الوجود حتى قال الامام السرخسي هو من شرط وجوب الاداء القدرة التي بها يتمكن المامور من الاداء الا انه لا يشترط وجودها عند الامر بل عند الاداء فان النبي عم كان مبعوثا الى الناس كافة وصح امره في حق من وجد بعده ويلزمهم الاداء بشرط ان يبلغهم ويتمكنوا من الاداء وقد يصرح بذلك كالمريض يؤمر بقتال المشركين لقاتل قال الله تعالى فاذا اطمأننتم فاقيموا الصلوة اي لو امنتم من الخوف فصلوا بلا ايماء قوله فان المراد بالسبب الداعي لا الموجد المؤثر في حصول الشيء حتى يمتنع صلاحية الوقت للسببية قوله حتى لو كان السبب بذاته يقتضي ان الوجوب هو لزوم ما كان السبب داعيا اليه ووجوب الاداء لزوم ايقاعه سواء كان ذلك الشيء الذي يستدعيه السبب ايقاعا او غير ايقاع حتى لو كان ايقاعا فنفس الوجوب هو لزوم الايقاع ووجوب الاداء هو لزوم ايقاع الايقاع وفي هذا دفع لما يقال ان الواجب ربما يكون الفعل يعني الايقاع فيكون لزوم الايقاع نفس الوجوب لا وجوب الاداء قوله ثم لما كان الوقت لا اضاء في ان الشرط هو الجزء الاول من الوقت والظرف هو مطلق الوقت حتى يقع الاداء في اي جزء من اجزاء الوقت اوقع على ما هو الصحيح من المذهب بل انه ينوي بنية الفرض والاداء ولا يعصي بالتاخير من اول الوقت واما السبب فكل الوقت ان اخرج عن وقته على ما سياتي والا فالبعض لانه لو كان هو الكل لزم تقدم المسبب على السبب او وجوب الاداء بعد وقته وكلاهما باطل بالضرورة اما الملزوم فلان الصلوة ان وجبت بعد الوقت فهو الاول

وهذا لانه ان وجبت في الوقت لزم تقدم وجوبها على السبب الذي هو جميع الوقت ضرورة ان الكل لا يوجد الا بوجود جميع اجزائه والحاصل ان بين ظرفية كل الوقت وسببيته منافاة ضرورة ان الظرفية تقتضي الاحاطة والسببية التقدم وقد ثبت الاول فانتفى الثاني ثم ذلك البعض لا يجوز ان يكون اول الوقت على التعيين والا لما وجبت على من صار اهلا للصلوة في اخر الوقت بقدر ما يسعها واللازم باطل بالاجماع ولا اخر الوقت على التعيين والا لما صح الاداء في اول الوقت لامتناع التقدم على السبب فان قيل هو سبب لنفس الوجوب لا لوجوب الاداء قلنا لا خلاف في ان وجوب الاداء لا يتقدم على نفس الوجوب ولما لم يتعين الاول ولا الاخر فهو الجزء الذي يتصل به الاداء ويليه الشروع فيه لان الاصل في السبب هو الوجوب والاتصال بالمسبب فلا جهة للعدول عن القريب القائم الى البعيد المنقضي فان قيل المسبب هنا نفس الوجوب لا الاداء حتى يعتبر الاتصال به قلنا نعم الا ان الوجوب مفض الى الوجوب اعني الاداء فيصير هو ايضا مسببا بواسطته فيعتبر الاتصال به فان اتصل الاداء بالجزء الاول تعين لعدم المزاحم والا ينتقل السببية الى الجزء الذي يليه وهكذا الى الجزء الذي يتصل به الاداء فان قيل لم لا يجوز ان يكون السبب هو جميع الاجزاء من الاول الى الاتصال قلنا لان فيه تخطيا من القليل الى الكثير بلا دليل والقياس فيه جعل السبب هو البعض الجزء وهو الجزء القائم المتصل فان قيل اي اتصل الاداء بالجزء الاول فقد تقررت عليه السببية من غير انتقال الى الاجزاء الاخر فما وجه التعبير عن الجزء الاول بما يفيد ان سببيته لم يتقرر حتى ينتقل عنه واما ما كان في الانتقال قلنا لانعم انتفاء السببية عن الجزء الاول على تقدير اتصال الاداء به وانما المنتفي عنه تقرر السببية وتقرر الانتقال والحاصل ان كل جزء سبب على طريق الترتيب والانتقال لكن تقرر السببية موقوف على اتصال الاداء وبهذا اندفع ما يقال لو توقف السببية على الاداء وهو متوقف على الوجوب الموقوف على السبب يلزم الدور وكذا ما يقال يلزم ان لا يتحقق الوجوب ما لم يشرع لعدم تحقق سببه قبله وفساده بين قوله وهذا اي صلوة العصر الى ان غربت الشمس اي قبل فراغه منها على ما صرح فخر الاسلام ليتحقق اعتراض الفساد اذ لو حصل الفراغ مع الغروب لم يكن فساد قوله قلنا لما كان الوقت كلمة لما ليست في موضعها اذ لا معنى لسببية الاول للشيء وعبارة فخر الاسلام ان الشرع جعل الوقت متسعا ولكن جعل له حق شغل كل الوقت بالاداء واعلم ان الفساد الذي يعترض على ما وجب بسبب كامل كما في الفجر او ناقص كما في العصر ويتعذر الاحتراز عنه مع الاتيان بالعزيمة والاقبال على الصلوة في جميع الوقت هو وقوع بعض الاداء خارج الوقت على مقتضى كلام المص حيث صرح باعتراض الفساد بالغروب على ما ابتدئ في وقت الاحمرار ووجه تعذر الاحتراز عنه انه ليس في وسع العبد ان يقع فراغه عن الصلوة مع تمام الوقت مقارنا بل الاجل المتيقن بشغل كل الوقت بالاداء الا بامتداد الاداء الى التيقن بخروج الوقت واما على مقتضى كلام القوم فهو وقوع بعض الاداء في وقت الكراهة كما بعد الفجر وما قبل الغروب لا مجرد وقوعه بعد الوقت اذ لا فساد فيه لما ذكر في طريقة الخلاف وغيره من ان المذهب ان لو شرع في الوقت

لان جميع الاجزاء من الاول الى الانفصال ليس بموجود بل بعضها موجود وبعضها معدوم لانه منقضي

في الظهر او العصر او المغرب او العشاء واتم بعد خروج الوقت كان ذلك اداء لا قضاء وظاهر ان شغل كل الوقت
بالاداء بدون هذا الفساد ممتنع في العصر دون الفجر بلا اشكال وقد يجاب عن اشكال الفجر بان العصر يخرج
الى ما هو وقت الصلوة في الجملة بخلاف الفجر او بان في الطلوع دخولا في الكراهة وفي الغروب خروجا عنها
واما جواب المتن ففيه نظر لان شغل كل الوقت على وجه لا يعترض الفساد بالطلوع على الكامل متعذر
على ما مر فعند الاتيان بالعزيمة اعني شغل كل الوقت بالاداء يلزم احتمال اعتراض الفساد بالضرورة
وذهب بعض المشايخ الى انه ليس معنى سببية الجزء المتصل بالاداء ان السبب هو الجزء الذي قبيل الشروع
بل معناه انه لما شرع فكل جزء الى آخر الصلوة سبب لوجوب الجزء الذي يلاقيه ومحل للاداء وعلى هذا لا
اصل السؤال في العصر الممتد لان الجزء الذي طرء عليه الفساد بالغروب قد وجب بسبب ناقص قوله ولو لم
يؤد فالسبب كل الوقت في حق القضاء لا في حق الاداء لان السبب للاصلي على ما مر فوجب القضاء
بصفة الكمال حتى لا يجوز قضاء العصر الفائت بحيث يقع شيء منه في وقت الكراهة فان قيل السبب وهو
كل الوقت ناقص بنقصان البعض فينبغي ان يجوز ذلك قلنا صار دينا في الذمة ثبت بصفة الكمال
لان نقصان الوقت ليس باعتبار ذاته بل باعتبار كون العبادة فيه تشبها بالكفرة ولقد مضى خاليا عن
الفعل زالت محلية وبقيت سببيته وكان الوجوب ثابتا بسبب كامل ولهذا يجب القضاء كاملا على من صار
اهلا في آخر العصر كذا ذكره الامام السرخسي وقد يجاب بان الاجزاء الصحيحة اكثر فيجب القضاء كاملا
للاكثر الصحيح على الاقل الفاسد قوله ثم وجوب الاداء يثبت آخر الوقت وهو المفتقر عليه
الواجب بحيث لا ينفصل عنه جزء من الوقت لانه يأثم بالتأخير عن ذلك الوقت لا بغاية فالموقت اول
الوقت لا يكون آثما بالاداء الواجب وبالمأمور به لانا نقول بعد الشروع يجب الاداء ويتوجه الخطاب
على ما مر قوله ومن حكم هذا القسم وهو ما يكون الوقت فاضلا على الواجب ويسمى الواجب الموسع
انه لا يتعين بعض اجزاء الوقت بتعيين العبد نصا بان يقول عينت هذا الجزء للسببية ولا قصدا بان
ينوي ذلك وهذا يعلم بطريق الاولى من ذلك لان تعيين الاسباب والشروط من وضع الشارع وليس
للعبد ذلك وانما للعبد الارتفاق فعلا اي اختيار فعل فيه ارفق وليس في ذلك تعيين جزء لانه يأتي
فيه الاداء بل الاختيار في تعيينه فعلا بان يؤدي الصلوة في اي جزء يريد فيتعين بذلك الفعل ذلك
الجزء وتعينا لفعله كما في خصال الكفارة فان الواجب احد الامور من الاعتاق والكسوة والاطعام لا يتعين
شيء منها بتعيين المكلف قصدا ولا نصا بل يختار ايها شاء فيفعله فيصير هو الواجب بالنسبة اليه في
هذا الشان الى ما هو المختار من ان الواجب في الموسع هو الاداء في جزء من الوقت ويتعين بفعله وفي المخير
هو احد الامور ويتعين بفعله لا كما قيل في الموسع يجب في اول الوقت وفي الآخر قضاء او يجب في الآخر
وفي الاول نفل يسقط القضاء وفي المخير ان الواجب هو الجميع ويسقط بفعل واحد او الواجب بالنسبة الى

كل احد شيء آخر وهو ما يفعله او الواجب واحد معين لكنه يسقط به وبالآخر قوله لانه اي الصوم قدر
بالوقت يزداد بازدياده وينقص بانتقاصه وعرف به اي علم مقدار الصوم به كما يعلم مقدار الكيل بالمعيار
واما التعريف به بمعنى دخوله في تعريف الصوم على ما ذهب اليه المص فلا دخل له في المعيارية الا بتكلف قوله
ومثل هذا الكلام للتعليل اي الاخبار عن الموصول مشعر بعلية الصلة للخبر عند صلوحها لذلك بخلاف قولنا
الذي في الدار رجل عالم على ان الاظهر ان من ههنا شرطية فيكون على السببية لقول قوله ولنسبة
الصوم الى الشهر كقولنا صوم رمضان والاصل في الاضافة الاختصاص الكامل وهو ان يكون ثابتا به لان
معنى الثبوت بالسبب باق على سائر وجوه الاختصاص الآن وجود الفعل لا يصلح ان يكون ثابتا بالوقت لتوقفه
على اختيار العبد فانصرف الوجوب الذي هو وجود شرعي ومفضي الى الوجود الحسي مقامه قوله ولصحة
الاداء فيه يعني ان السبب اما الوقت واما الخطاب للاجماع او لعدم الثالث وليس هو الخطاب بدليل صحة
صوم المسافر والمريض في الشهر مع عدم الخطاب في حقهما فتعين الوقت ثم المختار عند الاكثر ان الجزء
الاول من كل يوم سبب لصومه لان صوم كل يوم عبادة على حدة منفردة بالارتفاع عند طريان الناقض
كالصلوات في اوقاتها فيتعلق كل بسبب ولان الليل ينافي الصوم فلا يصلح سببا لوجوبه وذهب الامام
السرخسي رح الى ان السبب مطلق شهود الشهر على ما هو الظاهر من النص والاضافة فان الشهر اسم للمجموع الا ان
السبب هو الجزء الاول منه لئلا يلزم تقدم الشيء على سببه ولهذا يجب على من كان اهلا في اول ليلة من الشهر
ثم جن قبل الصباح وافاق بعد مضي الشهر يلزمه القضاء ولهذا يجوز نية اداء الفرض في الليلة الاولى
مع عدم جواز النية قبل سبب الوجوب كالفائتة قبل غروب الشمس مع سببية الليل لا يقتضي جواز
الاداء فيه كمن اسلم في آخر الوقت وايضا قوله عم صوموا لرؤيته يدل على ذلك لانه ليس المراد حقيقة
الرؤية اجماعا بل ما يثبت به الشهود الشهر ولا جهة للتعبير بالرؤية عن الجزء الاول من كل يوم وكل من يرجع
الوجوح وان امكن دفعه الا انها امارات يفيد مجموعها رجحان سببية شهود الشهر مطلقا قوله ولان
وجوب الاداء عطف على مضمون الكلام السابق كانه قال لانه واجبا آخر يقع عنه لانه لما رخص ولان
وجوب الاداء ساقط عنه قضاء رمضان في حقه اي حق المسافر بل في حق الاداء وتسليم ما عليه بمنزلة
شعبان وانما قلنا في حق الاداء لانه في نفس حق الوجوب ليس بمنزلة شعبان لتحقق سبب الوجوب فيه
دون شعبان قوله وههنا روايتان روى ابن سماعة انه يقع عن الفرض وهو الاصح وروى الحسن انه يقع
عن النفل هذا اذا نوى النفل وان اطلق النية فقيل يقع عن الفرض على مقتضى رواية ابن سماعة وفي
نية النفل وعن النفل على مقتضى رواية الحسن والاصح انه يقع عن الفرض على جميع الروايات لانه لم يعرض
عن فرض الوقت بصريح نية النفل فانصرف اطلاق النية ههنا الى صوم الوقت كالمقيم فان قيل كيف
جاز ترك الدليل الا بالكلية قلنا لان الوقت انما يصير بمنزلة شعبان لو تحقق فيه الاعراض عن الفرض بنية

فذلك بنية صرح النفل او واجب آخر قوله في هذا الكلام نظر جواب ان الكلام في المريض الذي لا يطيق
الصوم وبه يتعلق الرخصة بحقيقة العجز واما الذي يخاف منه ازدياد المرض فهو كالمسافر بلا خلاف على ما يشير
كلام الامام السرخسي رح في المبسوط من ان قول الكرخي بعدم الفرق بين المسافر والمريض سهو او مأول بالمريض
الذي يطيق الصوم ويخاف منه ازدياد المرض قوله وقال زفر رح عطف على قوله يقع عند ابي حنيفة
وهذا ابتداء تفريع آخر على تعيين الوقت في الصوم ومحل الخلاف ما اذا امسك الصحيح المقيم في نهار رمضان
ولم يحضره النية فعند زفر يكون صوما واقعا عن الفرض لان الامر المتعلق بالفعل في محل معين وان كان
دينا باعتبار ذاته بمعنى انه يجب ايجاده لكنه اخذ حكم العين المستحق باعتبار الوجه فعلى اي وصف وجد يقع عن
المامور به كرد الوديعة والغصب وهذا كما لو استاجر خياطا ليخيط له ثوبا كان فعله واقعا من جهة ما
استحق عليه سواء قصد به التبرع او الاداء لما وجب عليه بالعقد وقيد الاجير بالخاص لان المستحق بالاجير المشترك
هو الوصف الذي يحدث في الثوب لا منافع الاجير وكما لو وهب كل النصاب من الفقير بغير نية الزكوة فانه
يخرج عن العهدة فان قيل ايتاء مائتي درهم الى فقير بنية الزكوة لا يقع عند زفر رح فكيف بالهبة
قلنا المراد الهبة متفرقة او الفقير المديون او الكلام الزامي والجواب ان تعيين الوقت للصوم
لا يجوز ان يكون استحقاقا لمنافع العبد وامساكاته عليه لانه حينئذ يكون جبرا والعدم اختيار العبد في
صرفها فلا يقع عبادة وقربة لانها الفعل الذي يقصد به العبد التقرب الى الله تعالى ويصرفه عن العادة
الى العبادة باختياره فان قيل فما معنى تعيين الشرع امساك العبد في هذا الوقت لصوم رمضان
قلنا معناه انه عين امساكه الذي يكون قربة لان يكون صوم رمضان لا صوما آخر ولا امساكه
بوصف القربة لا يتحقق بدون النية لقوله لا قربة بدون القصد فان قيل فاذا كانت المنافع على
ملك العبد غير مستحقة عليه فلم لم يجز صرفها الى صوم آخر قلنا لعدم مشروعية صوم آخر في ذلك الوقت
كما في الليل مع القطع بانه لا استحقاق فيه اصلا فظهر بما ذكرنا ان الاعتراض بان الامساك اختياري
لا جبري انما ينشأ من عدم تحقيق معنى الكلام واما هبة النصاب فانما صارت زكوة من جهة انها
عبادة تصلح ان يكون مجازا عن الصدقة بناء على ان المبتغى بها وجه الله تعالى لا عوض عن المنفعة ذكره
الامام السرخسي رح ان معنى القصد يحصل باختيار المحل ومعنى القربة بحاجة المحل بحصول الثواب
بمجرد الهبة من الفقير ولهذا لا يملك الرجوع قوله وقال الشافعي رح لما كانت منافع العبد على ملكه
من غير ان يصير مستحقة لله تعالى على العبد لزم تعيين نية الفرض لئلا يلزم الجبر في صفة العبادة بان يكون
امساكه على قصد القربة للعبادة المفروضة شاء العبد او ابى وتحقيق ذلك ان وصف العبادة ايضا
عبادة ولهذا يختلف ثوابا فكما لا بد لصيرورة الفعل قربة من النية كذا لا بد لصيرورة القربة فرضا
او نفلا منها احترازا عن الجبر وتعيين المحل انما يكفي للتميز لا لنفي الجبر واثبات القصد واما تأدي فرض

ايح بدون التعيين فانما يثبت على خلاف القياس فعلى هذا لا يتأدى فرض الصوم بنية التطوع او واجب آخر
او مطلق النية فان الاطلاق في المتعين تعيين كما لو كان في الدار زيد وحده وقلت يا انسان تعين هو
للاحضار وطلب الاقبال فكذا ههنا لما لم يشرع في الوقت الا الصوم الفرض فنوى مطلق الصوم
تعين هو للايجاد وطلب الحصول فان قيل سلمنا ذلك في اطلاق النية لكن ينبغي ان لا
يحصل بالخطاء في الوصف بان ينوي النفل او واجبا آخر كما لا ينال زيد باسم عمرو قلت
لما نوى الاصل والوصف والوقت قابل للاصل دون الوصف وليس من ضرورة بطلان الوصف بطلان الاصل
بل بالعكس اقتصر البطلان على الوصف وبقي اطلاق اصل الصوم فان قيل الوصف ههنا لازم
ان الصوم لا يوجد بدون وصف ولم يوجد ههنا سوى النفل فبطلانه يقتضي بطلان الاصل ضرورة انتفاء الملزوم
بانتفاء اللازم بل الاصل والوصف وان تغايرا بحسب المفهوم فهما واحد بحسب الوجود فبطلان احدهما بطلان الآخر
قلت اللازم احد الاوصاف لا على التعيين فبطلان وصف معين لا يوجب انتفاء الاصل لجواز ان يوجد مع وصف
آخر كالفرض ههنا ثم انها اوصاف راجعة الى اعتبار الشارع فله ان يحكم ببطلان الوصف بمعنى انتفاء
النفلية عن الصوم لا بمعنى انه ينفي الشيء الذي هو نفل ليكون ذلك النفي نفيا للصوم فان قلت نية
النفل اعراض عن الفرض لما بينهما من المنافاة فيصير بمنزلة ترك النية قلت الاعراض انما يثبت في ضمن
نية النفل وقد لغت فيلغو ما في ضمنها وقد يجاب عن اصل السؤال بانا لا نسلم ان وصف العبادة
يكون بقصد العبد بل هو التزام من الله تعالى فان الفرض اسم لما الزمنا الله تعالى اياه وثبت ذلك بطريق قطعي
بخلاف اصل العبادة فانه اسم لما يحصل على سبيل الاخلاص لله تعالى وذلك بالنية بان يقصد بقلبه توجه
فعله الى الله تعالى وحده فاذا وجد الامساك المقرون بالنية كان عبادة ثم اتصافه بصفة الفرضية لا يكون
بفعل العبد بل بوجه الالزام من الله تعالى فنية النفل او واجبا آخر لا يسقط الفرضية الثابتة في نفس الامر
لقوله لا اثر لظنه ان اللازم ليس بلازم كالمولود الثاني يتصف بالاخوة وان ظن الناس انه ليس باخ
بناء على ان امه لم تلد مولودا آخر ظنا فاسدا قوله فيفسد الكل لعدم التجزي لا يقال ليصح البعض
فيصح الكل لعدم التجزي لانا نقول الصحة وجودي فيفتقر الى صحة جميع الاجزاء بخلاف الفساد وايضا ترجيح
الفساد في باب العبادة احوط قوله فالنية المعترضة يعني ان اقتران النية بجميع الاجزاء متعذر
وباول الاجزاء متعسر وحرج فلا بد من التقديم عليه بان يعزم في الليل انه يمسك لله تعالى من الفجر الى المغرب
ولا يبطل عليه عزم على الترك فيعتبر مستدامة كالنية في اول الصلوة تجعل باقية الى آخرها واما النية
المعترضة في خلال الصوم فلا يقبل التقديم على ما مضى من الامساكات لان الشيء انما يعتبر حكما لو
تقرر حقيقة كالنية في خلال الصلوة لا تعتبر متقدمة وحاصل الجواب انا لا نجعل النية المتاخرة
متقدمة بل نجعل النية المعدومة في الزمان المتقدم المقارنة لبعض اجزاء اليوم متحققة تقديرا كما ان النية

المتعلقة التي لا تفارق شيئا من اجزاء اليوم تعتبر مقارنتها تقديرا ولا اقتضاء فلانه لا يصح الصوم بالنية المنفصلة
عن جميع الاجزاء فلان يصح بالنية المتصلة بالبعض اولى لكن جعل النية بالليل افضل لما فيه من الاحتياط و
المسارعة الى الامساك فان قيل المعدوم المسبوق بالوجود يمكن ان يقدر تحققه بان يجعل وجوده في حكم الباقي
بل ربما يمنع طريان العدم على النية المتقدمة بالليل فان من عزم على فعل يجعل عازما عليه ما لم يرجع عنه او لم
تركوا اما المعدوم بالعدم الاصلي فلا معنى لتقدير تحققه قلنا كما ان المتقضي يجعل كما بينا تقديرا فكذلك الاتي
لانه بصدد الكون وايضا يجعل الاقتران ببعض الاجزاء بمنزلة الاقتران بالكل لانه من حيث كونه صوما شيء واحد
جملة الامساكات في اليوم فالمقترن بجزء منه مقترن بالكل حكما وايضا للاكثر حكم الكل في كثير من الاحكام
فيجعل اقتران الاكثر بالنية بمنزلة اقتران الكل بها فان قيل البعض الاول يفسد قبل ان
يقترن النية وبعد الفساد لا يعود صحيحا قلنا لا بل يتوقف الامساكات المتقدمة لصلوحها للصوم
فان صادف نية في الاكثر صار صوما والا فسدت فان قيل لو كان الاقتران بالبعض كافيا لصح الصوم
بنية بعد نصف النهار قلنا يجب ان يكون ذلك البعض ماله حكم الكل من وجه ليكون الاقتران به في حكم
بالكل قوله والطاعة قاصرة في اول النهار لغلبة مخالفة الهوى بناء على عدم اعتياد الاكل فيه فترك
الاكل والشرب فيه خارج مخرج العادة ولا مشقة فيه وابتداء كمال الطاعة من الضحوة الكبرى قوله
وفي التاخير ايضا ضرورة فان قيل ضرورة التقديم عامة في حق الجميع وضرورة التاخير تخصه بالبعض
وفي بعض الاحيان وبناء الكلام على الاعم الاغلب دون القليل النادر قلنا انما يستويا في اصل الحاجة
لا في قدرها والخاص في موضعه كالعام في مواضعه وضرورة التاخير ليست من النادر الذي لا يبنى عليه الاحكام
بل هي كثيرة في نفسها وان كانت قليلة بالاضافة الى ضرورة التقديم فان قيل ضرورة التاخير لا تختص
بما قبل نصف النهار قلنا نعم الا ان فيما قبل نصف النهار يترك الكل الى خلف وهو الاكثر وفيما
بعده يفوت الاصل والخلف جميعا فيفوت الصوم لان الاقل مقابلة الاكثر في حكم العدم واعلم ان المراد
بنصف النهار ههنا الضحوة الكبرى لانها نصف النهار الصومي اعني من طلوع الفجر الى غروب الشمس واما
الزوال فهو نصف النهار باعتبار طلوع الشمس الى غروبها والمختار انه لو نوى قبيل الزوال بعد الضحى الكبرى
لم يصح لعدم مقارنة النية لاكثر النهار الصومي قوله خلافا للشافعي رحمه الله المختار من مذهبه
هو المسطور في الكتب انه يجوز النفل بنية قبل الزوال بشرط الامساك والاهلية في اول النهار
وانه يكون صائما من اول اليوم وينال ثواب صوم الجميع كمن لو ادرك الامام في الركوع قوله
ومن هذا الجنس يعني لو نذر صوم رجب او صوم يوم الخميس مثلا فهذا الصوم وان كان من القسم
من جهة ان الوقت معيار لا سبب الا انه من جنس صوم رمضان في تعين الوقت لذلك الصوم حتى يتأدى
بمطلق النية وبنية النفل لكن لا يتأدى بنية واجب آخر لان تعيين وقت المنذور انما حصل بتعيين الناذر

لا بتعيين الشارع فيؤثر فيما هو حق الناذر كالنفل حتى ينصرف الى ما يعين له الوقت ولا يؤثر فيما هو حق الشارع
وهو الواجب الآخر فلا ينصرف الى المنذور بل يقع عما نوى فان قلت قد قيدوا النذر في امثلة القسم الثالث
بان يكون مطلقا غير مقيد وجعلوا حكم القسم الثالث ان الوقت لما لم يكن متعينا للصوم افتقر الى نية من الليل
وهذا مشعر بان المنذور المعين ليس من القسم الثالث لا لفظا ولا معنى لان الوقت فيه ليس بسبب وانما السبب هو النذر
فلا يكون من القسم الثاني ايضا بل قسما برأسه فلا ينحصر الاقسام في الاربعة قلت ليس القسم الثالث الا ما
يكون الوقت فيه معيارا لا سببا ولا شك ان المنذور المعين كذلك لكنه لما كان شبيها بالقسم الثاني
في تعين الوقت وقد بينوا احكامه اقتصروا في امثلة القسم الثالث واحكامه على ما لا يكون له شبه بالقسم الثاني فقيدوا
النذور بالمطلق لا يقال الوقت في المنذور المعين شرط وفي القسم الثالث معيار لا غير فكذلك لان النهار
داخل في مفهوم الصوم فلا يكون شرطا والنهار المعين خارج يتوقف عليه الاداء في المنذور المعين فيكون
شرطا فيه دون المطلق لانا نقول عدم شرطية الوقت ليس بمعتبر في القسم الثالث على ما مر انه عبارة
عما يكون الوقت معيارا لا سببا من غير تعرض لكونه شرطا او غير شرط قوله واما النفل جواب
سؤال تقريره ان عدم تعين الوقت لو كان موجبا للتبييت لما صح النفل بنية من النهار فاجاب بان
المشروع الاصلي في غير رمضان هو الصوم النفل كالفرض في رمضان فيكفي اقتران النية بالاكثر
وتحقيقه ان الامساكات الغير المقترنة بالنية تكون موقوفة لاجل ما هو مشروع الوقت وهو الفرض
في رمضان والنذر في يوم النذر المعين والنفل في غير ذلك واما الواجبات الاخر فانما هي من المحتملات
فاذا صادفت قبل نصف النهار نية ما هو من مشروعات الوقت ومتعيناته انصرفت الى الفرض
والنذر المعين والنفل بنية من النهار بخلاف سائر الواجبات قوله واما القسم الرابع
الموقت فهو الحج فان وقته مشكل في الزيادة والمساواة وبيان ذلك من وجهين احدهما بالنسبة
الى سنة الحج فذلك ان وقته يشبه الظرف من جهة ان اركان الحج لا تستغرق جميع اجزاء وقت الحج كوقت
الصلوة ويشبه المعيار من جهة انه لا يصح في عام واحد الا حج واحد كالنهار للصوم وثانيهما بالنسبة الى
سني العمر فذلك ان وقته العمر وهو فاضل على الواجب حتى اتى به في العام الثاني كان اداء بالاتفاق
لوقوعه في الوقت الا انه عند ابي يوسف رحمه الله يجب مضيقا لا يجوز تاخيره عن العام الاول وهو لا يسع الا حجا
واحدا فاشبه المعيار من جهة انه لا يسع واجبين من جنس واحد وعند محمد رحمه الله يجوز تاخيره عن العام الاول
كالنهار للصوم فثبت الاشكال فان قلت كلاهما في مانع المسألة اشكل من وقت الحج لانه لما
تضيق الواجب في العام الاول بحيث لم يجز تاخيره عنه على قول ابي يوسف تعين ان وقته العام الاول
لا جميع العمر فكيف يكون في العام الثاني اداء ولما ثبت التوسع وجاز التاخير على قول محمد تعين ان وقته
جميع العمر فكيف ياثم بالموت في العام الثاني قلت حكم ابو يوسف رحمه الله بالتضييق للاحتياط لا لانقطاع

حتى لا يؤدي الى تفويت العبادة

التوسيع بالكلية وابدا جاز له ان في العام الثاني وحكم محمد بالتوسع بظاهر الحال فيه نظر لا انسان لا لانقطاع التضييق بالكلية فلهذا يأثم بالتأخير في العام الثاني فثبت ان وقته يشبه كلا من الظرف والمعيار عندهما الا ان الاظهر الراجح في الاعتبار هو المعيار عند ابي يوسف والظرفية عند محمد رح **قوله** احتراز عن الفوت يعني اي التعيين هنا بعارض خوف الموت لا انه اواحتمل فائدة التعيين انما يظهر في حرمة التاخير وحصول الاثم لا في انتفاء شرعية النفل بخلاف تعيين رمضان للفرض فانه اواحتمل تعيين الشارع فيظهر اثره في الاثم وعدم جواز النفل جميعا لكنه ليست معيارا لما ذكرنا من ان افعال الحج لا تستغرق جميع اجزاء وقته ولان افعال الحج غير مقدرة بالوقت يعني ان كل واحد من الوقوف والطواف والسعي والرمي لم يتقدر بان يكون من وقت كذا الى وقت كذا كما يتقدر الصوم بكونه من طلوع الفجر الى غروب الشمس ولما لم يتقدر بالوقت لم يكن الوقت معيارا فان قلت اي فرق بين الدليلين قلت الاول استدلال بعدم اللازم على عدم الملزوم والثاني استدلال بعدم الحد على عدم المحدود ولا يخفى ان مسئلة صحة النفل مبنية على ان الوقت ليس بمعيار من غير ان يكون التشبيه بالمعيار مدخل في ذلك فذكرها في مضمون الشرط ليس كما ينبغي **قوله** فصل في ان الكفار هل يخاطبون بالشرايع ام لا وهو مذكور في آخر اصول فخر الاسلام في بيان الاهلية حيث قال الكافر اهل لاحكام لا يراد بها وجه الله لانه اهل لاداء فكان اهلا للوجوب له وعليه ولما لم يكن اهلا لثواب الآخرة لم يكن اهلا لوجوب شيء من الشرايع التي هي طاعات وكان الخطاب بها موضوعا عنه عندنا ولزمه الايمان بالله لما كان اهلا لادائه ووجوب حكمه ولم يجعل الشرايع بشرط تقدم الايمان لانه رأس اسباب اهلية احكام نعيم الآخرة فلم يصلح ان يجعل شرطا مقتضى وعلم ان ترجمة الفصل بما ذكر خطأ فان الصلوة غير صحيحة من الكافر وهو منهي عنها فكيف يكون مخاطبا بها والترجمة الصحيحة ان الكفار هل يخاطبون بالتوصل الى فروع الايمان وقد يقال ان ترجمته هو ان تحصيل الشرط الشرعي لصحة الشيء كالايمان لصحة العبادات والطهارة لصحة الصلوة هل هو شرط في التكليف بوجوب الاداء ام لا ثم صور المسئلة في جزئي من جزئياته وهو تكليف الكافر بالفروع تسهيلا للمناظر ثم في حق المواخذة في الآخرة متعلق بالعبادات خاصة ومعناه انهم مواخذون بترك الاعتقاد لان موجب اعتقاد اللزوم والاداء واما في حق وجوب الاداء في الدنيا فمذهب العراقيين ان الخطاب متناولهم ان الاداء واجب عليهم وهو مذهب الشافعي رضي الله عنه وعند عامة علماء ما وراء النهر لا يخاطبون باداء يحتمل السقوط واليه ذهب القاضي ابو زيد والامام السرخسي وفخر الاسلام وهو المختار عند المتاخرين ولا في عدم جواز الاداء حال الكفر ولا في عدم وجوب القضاء بعد الاسلام وانما يظهر فائدة الخلاف في انهم يعاقبون في الآخرة بترك العبادات زيادة على عقوبة الكفر كما يعاقبون بترك الاعتقاد كذا في الميزان وهو الموافق لما في اصول الشافعية من ان تكليفهم بالفروع انما هو لتعذيبهم بتركها كما يعذبون بترك

فظهر ان محل الخلاف هو الوجوب في حق المواخذة على ترك الاعمال بعد الاتفاق على المواخذة بترك اعتقاد الوجوب **قوله** لقوله تعالى ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين وله الآية دليل على انهم يخاطبون بالعبادات في حق المواخذة في الآخرة على ما هو المتفق وقد نبه هناك على ان محل الوفاق ليس هو المواخذة في الآخرة على ترك الاعمال بل على ترك اعتقاد الوجوب والآية تمسك للقائلين بالوجوب في حق المواخذة على ترك الاعمال ايضا ولذا اجاب عنه الفريق الثاني بان المراد لم نكن من المعتقدين فرضية الصلوة فيكون العذاب على ترك الاعتقاد ورد بانه مجاز فلا يثبت الا بدليل فان قيل لا حجة في الآية لجواز ان يكونوا كاذبين في اضافة العذاب الى ترك الصلوة والزكوة ولا يجب على الله تعالى تكذيبهم كما في قوله تعالى والله ربنا ما كنا مشركين وما كنا نعمل من سوء ونحو ذلك او يكون الاخبار عن المرتدين الذين تركوا الصلوة حال ردتهم قلت الاجماع على ان المراد تصديقهم فيما قالوا وتحذير غيرهم ولو كان كذبا لما كان في الآية فائدة وترك التكذيب انما يحسن اذا كان العقل مستقلا بتكذيبه كما في الآيات المذكورة وههنا ليس كذلك والمجرمون عام لا تخصيص بالمرتدين **قوله** واما عندنا فلعدم الدليل على الفرضية ممنوع فان العمومات في فرضية الصلوة دليل عليها مع ان المعلق بالشرط هو الاعلام لا نفس الفرضية **قوله** ولان الامر بالعبادات لنيل الثواب اجيب بانه لنيل الثواب على تقدير الاتيان به ولاستحقاق العقاب على تقدير الترك فالكفار ان توصلوا الى المامور به بتحصيل شرايطه فالثواب والا فالعقاب وعدم الاهلية انما هو على تقدير عدم تحصيل الشرط اعني الايمان وايضا منقوض بالامر بالايمان فانه ايضا لنيل الثواب فان قيل الايمان رأس العبادات فكيف يثبت شرطا وتبعا لوجوب الفروع الا يرى ان الشيء قال العبد في زوج اربعا اصلا يثبت الحرية بذلك قلت ليس كذلك بل ثبت وجوب الايمان بالامر وآية المسئلة الواردة فيه لا انه ثبت في ضمن الامر بالفروع **قوله** وليس في سقوط العقاب عنهم تخفيف جواب عن التمسك الثاني للفريق الاول يعني ان سقوط الخطاب بالاداء عن الكفار ليس للتخفيف بل لتحقيق معنى العقوبة باخراجهم عن اهلية ثواب العبادة واما الجواب عن تمسكهم الاول فهو ان المواخذة على ترك العبادة لا تستلزم الخطاب في حق وجوب الاداء في الدنيا اولا نم المواخذة على ترك العبادة بل هو عين النزاع وانما المواخذة على ترك اعتقاد الوجوب على ما مر **قوله** وصحة ما مضى كانت بناء على الخطاب ضعيف لان الصحة انما تبتنى على ورود الخطاب وتعلقه لا على بقاء تعلقه كيف والاداء عند الشافعي رح انما هو لسقوط تعلق الخطاب في حق المؤدي **قوله** لقوله تعالى ومن يكفر بالايمان الآية هو عند الشافعي رح محمول على من مات على الكفر بدليل قوله ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر الآية وهي مسئلة حمل المطلق على المقيد **قوله** عندنا ليس معناه انهم لا يخاطبون بالعقوبات والمعاملات عند الشافعي رح بل هو لتحقيق ان الخلاف ليس مبنيا على الخلاف في كون العبادات من الايمان **قوله** ولا استدلال الصحيح لا تعلق له بخروج بقوله

ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف لانا نقول هذا في التبادر في نذر الصوم من الحنث وقد يقال ان اللازم من
لا اعمال فيبطل بالردة قوله فصل النهي هو قول القايل لا تفعل استعلاء او طلب ترك
الفعل او طلب كف عن فعل استعلاء والخلاف في انه حقيقة في التحريم او الكراهة او فيهما اشتراكا لفظيا او
معنويا كما سبق في الامر ثم النهي المتعلق بافعال المكلفين دون اعتقاداتهم اما ان يكون نهيا عن فعل
حسي او شرعي وكل منهما اما ان يكون مطلقا او مع قرينة دالة على ان القبح لعينه او لغيره فالمقصود بيان
حكم المطلق والمراد بالشرعي ما يتوقف تحققه على الشرع والحسي بخلافه واعترض بان مثل الزكوة والصلوة والبيع
وغير ذلك يتحقق من المكلف من غير توقف على الشرع واجيب بان المتوقف على الشرع هو نفس الفعل واما
مع وصف كونه عبادة او عقدا مخصوصا يتوقف على شرايط ويترتب عليه احكام فلا يتحقق بدون الشرع
ورد بان المتوقف على الشرع ح هو وصف كونه عبادة ونحو ذلك ففي الحسيات ايضا وصف كون الزنا
او الشرب معصية لا يتحقق الا بالشرع فنقول المراد ما يكون له مع تحققه الحسي تحقق شرعي باركان وشرايط
مخصوصة اعتبرها الشارع بحيث لو انتفى بعضها لم يحكم الشارع بتحقق ذلك الفعل ولا يحكم بتحققه كالصلوة بلا طهارة
والبيع الوارد على ما ليس بمحل وان وجد الفعل الحسي من الحركات والسكنات والايجاب والقبول وقد
يقال ان الفعل ان كان موضوعا في الشرع لحكم مطلوب فشرعي والا فحسي قوله فيقتضي القبح لعينه اشارة
بلفظ الاقتضاء الى ان القبح لازم متقدم بمعنى انه يكون قبيحا فنهى الله عنه لا ان النهي يوجب قبحه كما هو
الاشعري والحاصل ان النهي عن الفعل الحسي يحمل عند الاطلاق على القبح لعينه اي لذاته او لجزئه
وبواسطة القرينة يحمل على القبح لغيره فذلك الغير ان كان وصفا قايما بالمنهي عنه فهو بمنزلة القبح
لعينه وان كان مجاورا منفصلا فلا والنهي عن الفعل الشرعي يحمل عند الاطلاق على القبح لغيره وبواسطة
القرينة على القبح لعينه وقال الشافعي رح بالعكس وثمرة ذلك انه هل يترتب عليه الاحكام ام لا فاي حاصل
ان الشارع وضع بعض افعال المكلف لاحكام مقصودة كالصوم للثواب والبيع للملك وقد نهى عن
ذلك في بعض المواضع فهل بقي في تلك المواضع ذلك الوضع الشرعي حتى يكون الصوم في يوم العيد مناطا
للثواب والبيع الفاسد سببا للملك او ارتفع ذلك الوضع فيها فمن حكم بارتفاع الوضع جعل المنهي
عنه قبيحا لعينه ومن لا فلا لنا في الوضع الشرعي والقبح الذاتي ثم الفعل الشرعي المنهي عنه ان دل
دليل على ان قبحه لعينه فباطل وان دل على انه لغيره فذلك الغير ان كان مجاورا فهو صحيح مكروه وان
كان وصفا ففاسد عند ابي حنيفة رح باطل عند الشافعي رح وان لم يدل الدليل على ان قبحه لعينه او لغيره
فباطل عند الشافعي رح حتى لا يترتب عليه الاحكام وعند ابي حنيفة رح يصح باصله لكن لا ينعقد بوصفه لعدم
الدليل على ان القبح لوصفه قوله فلنا صيغة النهي اصل هذا الدليل ما قال محمد رح في باب الرد
على من زعم ان الطلاق في غير السنة لا يقع ان النبي عم نهى عن صوم يوم النحر انهما نهيا عما يتكون او عما لا يتكون

بيان للقول   قوله

والنهي عما لا يتكون لعدم القابلية للاعمى لا تبصر وللادمي لا تطر ويحققه ان المنهي عنه يجب ان يكون متصور
الوجود بحيث لو اقدم عليه يوجد حتى يكون العبد مبتلى بين ان يقدم على الفعل فيعاقب وبين ان يكف عن الفعل
فيثاب بامتناعه بخلاف النسخ فانه لبيان ان الفعل لم يبق متصور الوجود شرعا كالتوجه الى بيت المقدس
وحمل الشافعي رح على ما ذكره الامام الغزالي في المستصفى ان مثل الصلوة والصوم والبيع في الاوامر مستعملة في المعاني
الشرعية دون اللغوية للعرف الطارئ وما وجدنا ذلك العرف في النواهي فبقي على اصل الوضع من المعاني اللغوية
كقوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم وقوله عم دعي الصلوة ايام اقرائك فانه في معنى النهي وحاصله ان امكان
الفعل باعتبار اللغة كاف في النهي ولا نم احتياجه الى امكان المعنى الشرعي وجوابه ظاهر وهو القطع
بان الحايض انما نهيت عما سماه الشرع صوما وصلوة لا عن نفس الامساك والدعاء والمص فصل الكلام بعض التفصيل
وحاول الزام البيع الذي معناه اللغوي قريب من معناه الشرعي وذكر صاحب القواطع ان وجه الفعل المشروع
بفعل العبد وباطلاق الشرع فالنهي امتنع الاطلاق فلم يبق مشروعا لكن تصور الفعل من العبد باق على حاله
فيصح النهي بناء عليه مثلا العبد مامور بالصوم وليس في وسعه الا الامساك مع النية في النهار واما صيرورته
عبادة فالى الشارع ففي يوم النحر لما زال اذن الشارع لم يبق صوما مشروعا مع بقاء تصور الفعل من العبد
واعترض بان النهي ورد عن مطلق الصوم فيحمل على حقيقته والفعل المخصوص بدون اعتبار الشرع لا يسمى صوما
كالامساك مع النية في الليل وجوابه ان لا حقيقة للصوم شرعا الا الامساك من الفجر الى المغرب مع النية
وهذا متصور من العبد وقد نهاه الشارع عنه حتى صار يوم النحر بمنزلة الليل فلا يكون عبادة يترتب عليها
الثواب وحاصل الاستدلال وجهان احدهما ان النهي لو لم يدل على الصحة لكان المنهي عنه غير الشرعي
اي المعتبر في الشرع لان الشرعي المعتبر هو الصحيح واللازم باطل لانا نعلم قطعا ان المنهي عنه في صوم يوم النحر وصلوة
الاوقات المكروهة انما هو الصوم والصلوة الشرعيان لا الامساك والدعاء وثانيهما انه لو لم يكن صحيحا لكان
ممتنعا فلا يمنع عنه لان المنع عن الممتنع عبث والجواب عن الاول ان الشرعي ليس معناه المعتبر شرعا بل ما
يسميه الشارع بذلك الاسم وهو الصورة المعينة والحالة المخصوصة صحت ام لا تقول صلوة صحيحة وصلوة
غير صحيحة وصلوة الجنب وصلوة الحايض باطلة وعن الثاني انه ممتنع بهذا المنع وانما الممتنع منع الممتنع بغير هذا المنع
كالحاصل يمتنع تحصيله اذا كان حاصلا بغير هذا التحصيل قوله ولان النهي جواب عن كلام الخصم الا
استدلال على اقتضاء النهي الصحة وكذا قوله والقبح مقتضى النهي لكنه لا يصلح لالزام الخصم لانه لا يقول
بالقبح لذاته بل الفعل انما يحسن للامر ويقبح للنهي وحاصل الكلام انه ان اريد بالصحة امكان المعنى الذي
يسمى في الشرع بالصوم والصلوة والبيع ونحو ذلك فلا نزاع فيه وانما النزاع في الصحة بمعنى استحقاق وسقوط
القضاء وموافقة امر الشارع وترتب الاثار عليه كالملك ولا دلالة لشيء مما ذكرتم على ان النهي يقتضي ان يكون
المنهي عنه بهذه الصفة قوله فثبت على الوجه الذي ادعيناه يعني ان النهي يقتضي القبح والمنهي عنه يقتضي الامكان

الشرعي م

الثواب م

لا الحقيقي في الثواب

ولابد من رعاية الاولين وذلك بان يحمل النهي على القبح للغير وهو لا ينافي الصحة فيكون محافظة على المقتضى وهو القبح
وعلى المقتضي وهو النهي بان لا يكون نهيا عن المستحيل بخلاف ما لو حمل النهي على القبح لعينه وحكم ببطلان المنهي
عنه فانه يلزم اسقاط النهي وجعله لغوا عبثا **قوله** والبعض ممن تمسكوا ذهب المتكلمون والجبائي وابو هاشم
واحمد ومالك في احدى الروايتين الى عدم صحة الصلوة في الدار المغصوبة وذهب القاضي ابو بكر الى انها تصح
الا انه قال يسقط الطلب عندها لا بها يعني لا يجب القضاء والمختار انها تصح واستدل المانعون بانه يجب على
الاتيان بالمامور به والمنهي عنه لا يجوز ان يكون مامورا به لتضاد الامر والنهي والجواب انه ان اريد
انه يجب الاتيان بما هو نفس مفهوم المامور به وهو ما لا ياتي به لا يكون الا متعينا وهو غير المامور به ضرورة
تغاير المطلق والمقيد وان اريد انه يجب الاتيان بما هو من جزئيات المامور به وافراده فلا نسلم ان المنهي عنه
بالغير لا يكون من جزئيات المامور به **قوله** بما يتضاد وان قلنا التضاد انما هو بين المامور به والمنهي
عنه لذاته واما المامور به بالذات والمنهي عنه بالوصف فلا نسلم تضادهما وانما يلزم الامتناع لو اتحد جهتا
الامر والنهي وليس كذلك بل يجب هذا الفعل لكونه صلوة ويحرم لكونه غصبا كالسيد اذا قال لعبده خط
هذا الثوب ولا تخط في هذا المكان فلو خاطه فيه يعد ممتثلا بالخياطة وعاصيا بكونه في ذلك المكان **قوله**
فهذا الجزء القبيح يكون قبيحا لعينه اي منهيا اليه اذ لو كان قبحه لجزئه ينقل الكلام اليه ويلزم التسلسل
اي وجود اجزاء غير متناهية لا موجود اتى به المكلف فان قلت لم لا يجوز ان يكون قبح ذلك
الامر خارج عنه قلنا ذلك الخارج ان كان خارجا عن الكل ايضا لا يكون هذا من قبيل القبيح لجزئه وان
كان داخلا فيه ينقل الكلام الى قبحه **قوله** فعلم من هذا قد سبق بيان ذلك في الحسن فان قيل
لم لا يجوز ان يكون حسنا لمعنى في نفسه وقبيحا لمعنى في نفسه بان يتركب من جزئين احدهما حسن لعينه والاخر قبيح
لعينه قلت هو جائز الا ان مثله قبيح لعينه يجب الشرع لان الحسن شرعا وعقلا ما يكون حسنا بجميع
اجزائه لان الحسن بمنزلة الوجود والقبيح بمنزلة العدم ووجود المركب يتوقف الى وجود جميع اجزائه بخلاف
العدم **قوله** بل واقع كالطهارة بالماء المغصوب فلو كانت الطهارة مامورا بها امرا مطلقا اي
من غير قرينة على انها مطلوبة للغير فلا يتاتى بها المامور به **قوله** واما الرابع هو ما يكون منهيا عنه
لذاته ومامورا به بالعرض فلا يتاتى به المامور به مطلقا لانه يقتضي الحسن لذاته **قوله** وعند اي عند
الشافعي هو الباطل والفاسد عبارتان عما يقابل الصحيح بمعنى عدم سقوط القضاء او عدم موافقة الامر
في العبادات وبمعنى خروجه عن السببية للثمرات المطلوبة منه في المعاملات والانواع الثلاثة فانها
مجرد اصطلاح ولا في ان المنهي عنه قد يكون منهيا عنه لذاته او لجزئه وقد يكون منهيا عنه لغيره مما
وانما النزاع في ان هذا القسم هل يكون صحيحا يترتب عليه ثمرات ام لا يكون لان صحة الاجزاء والشروط
كافية فعلى هذا يجب ان يعتد الوصف اللازم بان لا يكون من الشروط ثم القضاء في ان الوقت

شروط الصلوة والصوم فقد جعل في الصلوة مجاورا وفي الصوم لازما وصفا كما سيجيء **قوله** كالبيع بالشرط
يعني بشرط لا يقتضيه العقد وللاحد المتعاقدين فيه نفع او للمعقود عليه وهو من اهل الاستحقاق وقد نهى النبي عم
عن بيع وشرط والنهي راجع الى الشرط فيبقى اصل العقد صحيحا مفيدا للملك لكن بصفة الفساد والحرمة والشرط
امر زائد على البيع لازم له لكونه مشروطا في نفس العقد وهو المراد بالوصف في هذا المقام **قوله**
والربوا اي كالبيع بالربوا وهو الفضل الخالي عن العوض وان فسر الربوا بمعاوضة مال بمال من جنسه في
احد الجانبين فضل خال عن العوض مشروط بعقد المعاوضة فهو عطف على البيع بالشرط لا على الشرط **قوله**
والبيع بالخمر فانه فاسد لان الخمر جعلت ثمنا وهو غير مقصود بل وسيلة الى المقصود اذ لا انتفاع بالاعيان
الا بالاثمان ولهذا اشترط وجود المبيع دون الثمن فبهذا الاعتبار صار الثمن من جملة الشروط بمنزلة
الالات للانتفاع فينعقد البيع لكون احد البدلين غير متقوم اذ المتقوم يجب ابقاؤه بعينه او بمثله
او بقيمته والخمر وجب اجتنابها بالنص لعدم تقومها لكنها تصلح للثمن لانها مال والمال ما يميل اليه
الطبع ويدخر لوقت الحاجة او ما خلق لمصالح الادمي ويجري فيه الشح والضنة **قوله** وصوم الايام
المنهية اعني العيدين وايام التشريق فانه فاسد لا باطل لان الصوم نفسه مشروع لكونه امساكا على قصد
القربة وقهر النفس بمخالفة هواها وتحريضها على مواساة الفقراء بالاطلاع على شدة حالهم والنهي
انما هو لمنع الاوقات باعتبار انها ايام اكل وشرب على ما ورد به الحديث والوقت معيار للصوم
يتقدر به ويعرف به فكان بمنزلة اللازم الخارج او باعتبار ان الصوم في هذه الايام اعراض عن ضيافة الله
وهو وصف لازم خارج عنه اي غير داخل في مفهومه وبهذا يندفع ما قيل لا نم ان ترك الاجابة
مغاير للصوم بل هو عينه كترك السكون فانه عين التحرك وبالعكس وفي الطريقة المعينية ان النهي
ولا عن الصوم فصرفه الى غيره عدول عن الحقيقة فلا يجوز الا بدليل وجوابه ما سبق من ان النهي عن الفعل
الشرعي يقتضي عند الاطلاق قبحه لغيره اذ لو قبح لذاته لما كان مشروعا وايضا فوائد الصوم اول
دليل على انه لا يكون منهيا عنه لذاته ثم قال في التحقيق ان الصوم في هذه الايام ترك للمفطرات الثلث
للاجابة فمن حيث الاضافة الى الضيافة لان الله تعالى يعني الاكل والشرب في الجماع بمنزلة الاصل و
باعتبار الاضافة الى الاجابة بمنزلة التابع فترك الاجابة صار بمنزلة الوصف وترك المفطرات الثلث
بمنزلة الاصل فيبقى الصوم في هذه الايام مشروعا باصله غير مشروع بوصفه فكان فاسدا لا باطلا
قوله لكن يصح النذر به اي بالصوم في الايام المنهية لان الصوم نفسه طاعة وانما المعصية هي
الاعراض عن ضيافة الله وهي في فعل الصوم لا في ذكر اسمه وايجابه على نفسه والحاصل ان الصوم جهة
طاعة وجهة معصية وانعقاد النذر انما هو باعتبار الجهة الاولى حتى قالوا لو صرح بذكر المنهي
بان يقول لله علي صوم يوم النحر لم يصح نذره في رواية الحسن عن ابي حنيفة كما لو قالت لله علي ان

اصوم ايام حيضي بخلاف ما لو قالت غدا وكان الغد يوم نحر او حيض واما ضرب ابيه او شتم امه فلا جهة فيه لغير المعصية
فلا يصح النذر به اصلا وتحقيق ذلك ان النذر ايجاب بالقول وفي القول يمكن التمييز بين المشروع والمنهي عنه والشروع
ايجاب بالفعل وفي الفعل لا يمكن التمييز بين الجهتين وهذا كما جوزوا بيع السمن المذاب الذي مات فيه الفارة
لامكان ايراد البيع على السمن دون الفارة ولا يجوز اكله لاستحالة التمييز بينهما قوله واما الصلوة فتشير
الى الفرق بين الصوم في الايام المنهية والصلوة في الاوقات المنهية حيث يتقيد الصوم دون الصلوة ويلزم بالنذر
الصلوة دون الصوم وذلك لان الوقت للصوم من قبيل الوصف اللازم لكونه معيارا له وللصلوة من قبيل
المجاور لكونه ظرفا لها وفي الطريقة المعينية ان المركب قد يكون جزؤه كالكل في الاسم كالماء وقد لا يكون
والصوم من القسم الاول لانه مركب من امساكات متفقة الحقيقة كل منها صوم حتى لو حلف لا يصوم حنث
بصوم ساعة فيكون كل جزء منهيا عنه لكونه صوما فكان ما انعقد منه انعقد مشروعا محظورا ادا المضي
انما يلزم لابقاء ما انعقد فلا يلزم ههنا لما فيه من تقرير المعصية وهو حرام واجب الترك قطعا وان كان
تقريرا ما انعقد مشروعا واجبا لكنه مجتهد فيه تعارضت فيه الاضداد بخلاف وجوب ترك المعصية فانه قطعي
فترجح جانب الترك فلا يلزم القضاء بالافساد بخلاف الصلوة فان ابعاضها من القيام والقعود والركوع
والسجود لا يسمى صلوة ما لم يجتمع ولم يتقيد بالسجدة فما انعقد قبل ذلك كان عبادة محضة يجب صيانتها
والمضي عليها فيكون المضي في حقها مفضيا امتناعا عن بطلان وهو واجب وفي ما يستقبل تحصيل الطاعة
وتحصيل المعصية فكان المضي طاعة ومعصية وامتناعا عن المعصية اعني ابطال العبادة وترك المضي
امتناعا عن معصية وطاعة وارتكابا لمعصية هي ابطال عبادة محضة فترجحت فيها جهة المضي فاذا
فقد افسد عبادة وجب عليه المضي فيها فيلزم القضاء قوله وهذا الفرق انما يظهر اثره في النفل لا الفرض
في بعض الاوقات واما مثل القضاء والمنذورات المطلقة فلا يتأدى في بعض الاوقات صلوة كانت او صياما
لوجوبها بصفة الكمال قوله الملاقيح جمع ملقوحة كما في الصحاح وذكر في الفائق انها جمع ملقوح يقال
لقحت الناقة وولدها ملقوح به الا انهم استعملوه بحذف الجار قوله وليس اي الثمن ركن البيع لانه وسيلة اي البيع
لقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون احد ركني الشيء وسيلة الى الآخر ولا يخرج عن كونه اصليا بل الدليل على انه
ليس بركن ان البيع يجوز مع عدم الثمن ولا يجوز مع عدم المبيع نعم تصور مفهوم البيع لا يمكن بدون
الثمن لانه مبادلة مال بمال على التراضي والتلفظ بصيغة البيع لا يجوز شرعا بدون ذكر الثمن كالبيع
الا انه افتقر المبيع لان البيع لا يتحقق بدون وجوده فجعلوه ركنا بخلاف الثمن قوله واما البيوع الفاسدة
لا يخفى انه لا معنى لهذا الكلام في هذا المقام قوله وكذا اي مثل بيع المضامين والملاقيح النكاح بغير
شهود في البطلان لا في ان النهي فيه لذاته لغيره لا لانه ههنا لان قوله عم لا نكاح الا بالشهود نفي لتحقق النكاح
الشرعي بدون الشهود وانما يثبت بعض احكام النكاح فيه من سقوط الحد وثبوت النسب ووجوب العدة والمهر

لشبهة العقد وهي وجود صورته في محل لا يقبل النكاح ولما كان هنا مظنة ان يقال ان هذا النفي في معنى النهي
كقوله تعالى ولا رفث ولا فسوق وايضا قد ورد النهي عن النكاح مع بطلانه كقوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح
اباؤكم اشار الى جواب اعم واتم وهو ان النكاح انما شرع للحل ضرورة بقاء التناسل وبالنهي ثبت
الحرمة وينتفي الحل اجماعا فينتفي شرعيته ضرورة ان الاسباب الشرعية انما تراد لاحكامها لا لذواتها
بخلاف البيع فانه شرع للملك فانتفاء حل الاستمتاع لا ينافيه واما النكاح حالة الاحرام والاعتكاف
والحيض فانما لم يبطل لظهور اثره في المال اعني بعد زوال مانع العوارض لا يقال البيع شروع لحل
الانتفاع والصوم للطاعة فيلزم بطلانهما بالنهي ضرورة ان المنهي عنه حرام ومعصية لانا نقول
البيع مشروع للملك وحل الانتفاع مبني عليه ونفس المنهي عنه لا يلزم ان يكون معصية الا اذا كان النهي
عنه لذاته والصوم ليس كذلك على ما مر قوله فان قيل ظاهر السوال نقض على الاصل المذكور
وهو ان النهي عن الفعل الحسي يقتضي قبحه لعينه مع الاجماع على ان القبيح لعينه لا يفيد حكما شرعيا
وذلك لان كلا من الزنا والغصب واستيلاء الكفار وسفر المعصية فعل حسي منهي عنه وقد ثبت بالزنا
حرمة المصاهرة وبالغصب والاستيلاء الملك وبسفر المعصية رخصة الافطار وقصر الصلوة والمسح ثلثة
ايام وعلى هذا لا يتوجه المنع المذكور لان مطلوب المناقض بطلان الاصل فينبغي ان يجعل السوال
ابتداء اشكالا وهو ان المنهي عنه في الصور المذكورة فعل حسي لا دلالة فيه على ان المنهي عنه يقبح في كل
ما هذا شانه فهو قبيح لعينه ولا شيء من القبيح لعينه يفيد حكما شرعيا فيلزم ان لا يكون الافعال المذكورة
مفيدة للاحكام المذكورة وعلى هذا يكون المنع المذكور منعا للنتيجة من غير تعرض للقدح في المقدمتين
مع انهما اجماعيتان ثم استثناء المنع بالطلاق والظهار ليس بمستقيم لانهما فعلان شرعيان
بمنزلة البيع والنكاح اعتبر لهما في الشرع شرائط وخصوصيات لا حسيان بمنزلة الشرب والزنا ولينبه
اولا في هذا المقام كون كل من الشرب والزنا موجبا للحد وعلى تقدير استقامته ما ذكر فالجواب
عن الطلاق والظهار كلام على السند وكانه سكت عن جواب المنع لانه غير متوجه بناء على ثبوت المقدمتين
بالاجماع ونبه على فساد ما توهم من كون الطلاق في الحيض منهيا عنه لذاته وكون الكفارة من احكام
الظهار والاثار المطلوبة ثم اشتغل بحل الاشكال ودفع ما يتوهم نقضا للقاعدة قوله فان المعصية
لا توجب النعمة تاكيد وزيادة دلالة على ان بعض الافعال المنهية ينبغي ان لا يوجب الاحكام المذكورة لكونها
نعما اما الملك والرخصة فظاهر واما حرمة المصاهرة فلما فيها من ثبوت المحرمية والبعضية وقد اشار اليه
قوله تعالى وهو الذي خلق من الماء بشرا فجعله نسبا وصهرا وانعقد عليه الاجماع قوله
ثم يتعدى منها اي من الولد الحرمة الى اطرافه اي فروعه من الابناء والبنات واصوله من الاباء والامهات
الا انه تترك في حق النساء ضرورة اقامة النسل كما سقطت حقيقة البعضية في حوا من آدم عم فلذا صح

وذكر امهات النساء، وفي صاحب الكشف الاطراف بالاب والام ومع نسبتي بالاب والاجداد والام والامهات
لان حرمة امهات الموطوءة وبناتها لا تتعدى الا الى الاب وكذا حرمة اباء الواطي وابنائه لا تتعدى
الا الى الام حتى لا يحرم ام الزوجة او جدتها على اب الزوج او جده فان قيل ما سبب ان حرمة الولد تتعدى
الى فروعه لوجود البعضية فما بال تعديها الى الاصول اجيب بان ماء الرجل يختلط في الرحم بماء المرأة
ويصيران شيئا واحدا ويتخلق الولد من الماء بعضيته من الواطي واصوله وبعضيته من الموطوءة واصولها
فاذا اتصل الماءان انما تعدى البعضية منه الى الواطي والموطوءة باعتبار ان جزء كل منهما قد
صار جزء الاخر لكن الولد بكماله يضاف الى كل منهما فكان كل منهما بعضا من الاخر بواسطة الولد
فيثبت الحرمة الا انه ترك في حق الموطوءة خاصة لضرورة التناسل في حق ما بين الاصول والجدات
لانه او [illegible] ضعيف فلا يعتبر في حق الاباء قوله لان الاستمتاع بالجزء لا يجوز لقوله تعالى فمن
ابتغى وراء ذلك فاولئك هم العادون وقوله عم ناكح اليد ملعون قوله ولا سبب [illegible] معناه
ثم تعدي الحرمة الى الاطراف وايجاب الحرمة الى الاسباب ثم لم يعتبر في السبب كالوطي مثلا كونه حلالا او
حراما لانه خلف عن الولد وهو علق لا يتصف بالحل والحرمة ومع قولهم حرام [illegible] انه ولا من وطي
حرام لا يتعاف [illegible] هو مخلوق مما بين امتزاجا امتزاجا غير مشروع بفعل غير مشروع في محل غير مشروع
ولذا قال عم ولد الزنا شر الثلثة والا قرينة على تخصيصه بمولود معين لانا نقول لا يمنع
لاتصاف امتزاج الماءين واختلاف الولد بكونه حراما وباطلا وغير مشروع وقد شاهد ولد الزنا
من ولد الرشد في الدين والدنيا فيكون دليلا على ان الحديث ليس على عمومه ولذا يستحق ولد الزنا
جميع الكرامات التي يستحقها ولد الرشد من قبول عبادته وشهادته وصحة قضائه وامامته
وغير ذلك قوله والملك بالغصب فان قيل لو كان ثبوت الملك في المغصوب بناء على ايراد
الضمان ملكا للمغصوب منه لما ثبت الملك قبله فلم ينفذ بيع الغاصب ولم يسلم الكسب له قلنا ليس
المراد ان سبب الملك هو ملك الضمان او تقرر الضمان على الغاصب بل السبب هو الغصب لكن لا من حيث
كونه مقصودا من الغصب بل من حيث كونه شرطا لحكم شرعي هو وجوب الضمان المتوقف على خروج المغصوب
عن ملك المغصوب منه ليكون القضاء بالقيمة جبرا لما فات له لا جبر بدون الفوات وما ثبت شرطا
لحكم شرعي يكون حسنا بحسنه وان قبح في نفسه ويعتبر متقدما عليه ضرورة تقدم الشرط على المشروط فزوال
ملك الاصل مقتضى وملك البدل مترتب عليه ولما كان زوال الملك ضروريا لم يتحقق في الزوائد المنفصلة
التي لا تبعية لها كالولد وذلك ان الملك شرط القضاء بالقيمة والولد غير مضمون بالقيمة
فلا يثبت فيه الملك بخلاف الزوائد المتصلة والكسب فانه تبع محض يثبت بثبوت الاصل فان قيل
بدل خلافه كما في التيمم لا بدل مقابله كما في البيع فوجب ان لا يعتبر عند القدرة على الاصل كما لو اعاد العقد

للابن قلت نعم الا انا نحتاج الى ازالة ملك الاصل عند القضاء بثبوت ملك البدل احترازا عن اجتماع
البدل والمبدل منه وعند حصول المقصود بالبدل لا عبرة في القدرة على الاصل كما اذا تيمم وصلى ثم وجد
الماء قوله لكن لا يدخل في ملك الغاصب يعني ان ملك المدبر يحتمل الزوال وان لم يحتمل الانتقال
فههنا قد زال كالوقف يخرج عن ملك الواقف ولا يدخل في ملك الموقوف عليه فان قيل فينبغي ان
يكتفى بذلك في جميع الصور اذ به يندفع الضرورة اعني امتناع اجتماع البدل والمبدل منه في ملك شخص
واحد ولا حاجة الى دخوله في ملك الغاصب قلت هذا خلاف الاصل لان الاصل في الاموال المملوكية
ولان الغرم بازاء الغنم فلا يترك الا عند الضرورة كما في المدبر لئلا يبطل حقه قوله او هو اي
ضمان المدبر في مقابلة ملك اليد يعني ان الضمان في الغصب في مقابلة العين لانه المقصود والمضمون اصلي
الواجب الرد والمغصوب الا انه عدل عن ذلك في المدبر لتعذر انعدام الملك في العين فجعل بدلا عن
النقصان الذي حل بيعه كضمان العتق يجعل بدلا عن العين عند امكان ايجاد شرطه اعني تمليك العين
كما في العتق ولا يجعل بدلا عنه عند عدمه كالمدبر وام الولد قوله واما الاستيلاء يعني لا نسلم انه دليل
على كون الاستيلاء منهيا عنه لعينه فان الاجماع على ثبوت الملك بالاستيلاء على المال المباح وعلى الصيد
دليل على ان النهي عنه لغيره وهو عصمة المحل اعني كون الشيء محرم التعرض مختصا لحق الشرع او حق العبد
وعصمة اموالنا غير ثابتة في زعمهم لانهم يعتقدون اباحتها وتملكها بالاستيلاء فكانوا في حق
الخطاب بثبوت عصمة اموالنا بمنزلة من لم يبلغه الخطاب من المؤمنين في زمن النبي عم فكان استيلاؤهم
عليها كاستيلائهم على الصيد ولما كان هنا مظنة ان يقال لا نسلم ان العصمة غير ثابتة في زعمهم بل هم
يعرفون ذلك وانما يجحدون عنادا اشار الى جواب آخر وهو ان العصمة انما تثبت ما دام المال
محرزا باليد عليه حقيقة او بالدار وبعد استيلائهم واحرازهم اياه بدار الحرب قد زال الاحراز الذي
هو سبب العصمة فسقطت العصمة فلم يبق الاستيلاء محظورا والاستيلاء فعل تمتد له حكم الابتداء في حالة
البقاء فصار بعد الاحراز بدار الحرب كانه استولى على مال غير معصوم ابتداء فيملكه كالمسلم للصيد قوله
وسبق المعصية ليس بمنهي عنه لذاته ولا لجزئه بل لمجاور على ما سبق قوله فصل
اختلفوا في ان الامر بالشيء هل هو نهي عن ضده وبالعكس وليس الخلاف في المفهومين للقطع بان مفهوم
الامر بالشيء يخالف لمفهوم النهي عن ضده ولا في اللفظين للقطع بان صيغة الامر افعل وصيغة النهي
لا تفعل وانما الخلاف في ان الشيء المعين اذا امر به فهل هو نهي عن الشيء المضاد له فقيل انه ليس
نفس النهي عن ضده ولا متضمنا له عقلا وقيل نفسه وقيل يتضمنه ثم اقتصر قوم على هذا
وقال آخرون ان النهي عن الشيء نفس الامر بضده وقيل يتضمنه ثم اختلف القائلون بان الامر
بالشيء دون الندب نهي عن ضده فمنهم من عمم القول في امر الوجوب والندب فجعلهما نهيا عن الضد

تحريما وتنزيها ومنهم من خصص الوجوب فجعله نهيا عن الضد تحريما دون الندب ومنهم من خص الحكم بما له ضد واحد
الضد كالحركة والسكون ومنهم من قال عند التعدد يكون نهيا عن واحد غير معين الى غير ذلك من الاقاويل
على ما بين في الكتب المبسوطة والمختار عند المصنف ان ضد المامور به ان كان مفوتا للمقصود يكون حراما والا كان
مكروها وكذا عدم ضد المنهي عنه مثلا اذا تعين زمان وجوب المامور به فالضد المفوت له يكون حراما في
ذلك الزمان سواء اتخذ او تعدد حتى لو امر بالخروج عن الدار فباي ضد يشتغل من القيام والقعود والاضطجاع
في الدار يكون حراما لفوات المامور به لكن التحقيق ان حرمة كل منها انما تكون من حيث انه من افراد ضد المامور به
وهو السكون في الدار كالامر بالايمان يوجب حرمة الكفر والنفاق واليهودية والنصرانية لكونها من افراد الكفر
وفي النهي عن الشيء لا يجب الا ضد واحد لان ترك القيام مثلا يحصل بكل من القعود والاضطجاع وحاصل
هذا الكلام ان وجوب الشيء يدل على حرمة تركه وحرمة الشيء تدل على وجوب تركه وهذا مما لا يتصور فيه نزاع
قوله وهو في معنى النهي يعني ان قوله تعالى ولا يحل لهن ان يكتمن وان كان ظاهره اخبارا عن عدم
حل الكتمان الا انه في معنى النهي عن الكتمان فيقتضي وجوب الاظهار ولما لم يفوت عدم الكتمان المقصود بالنهي
وقوله تعالى والمطلقات يتربصن في معنى الامر اي ليتربصن اي يكففن ويحبسن انفسهن عن نكاح آخر ووطي
آخر فيقتضي حرمة التزوج لكونه مفوتا للتربص والنهي عن عزم عقد النكاح يقتضي وجوب الكف عن التزوج
وهذا ايضا تفريع على ان النهي عن الشيء يقتضي وجوب ضد المفوت له كالاول الا ان فيه بحثا وهو ان المعتدة
لو تزوجت بزوج آخر ووطيها وفرق القاضي بينهما يجب عليها عدة اخرى وتحتسب ما تراه من الاقراء من
العدتين وعند الشافعي لم يجب عليها استيناف العدة بعد انقضاء الاولى لانها مامورة بالكف وذلك
المنع تعدد الركن الذي هو الكف كتعدد الصوم الى الليل ولا يتصور كان من شخص واحد في يوم واحد
صومين في يوم واحد فاجاب بان المقصود بالامر بالعدة ليس هو الكف بل الحرمات من النكاح والخروج
لانها كانت ثابتة حال النكاح والطلاق شرع لازالتها الا ان الشرع اخر ثبوت الحكم بعد انعقاد السبب
الى انقضاء المدة اذ لو كان المقصود هو الكف لما كان الخروج او النكاح حراما في نفسه فلو تحقق منع ان
لا يأثم الا اثم ترك الكف لا اثم الخروج والجماع ولما كان المقصود هو الحرمات والترك تداخلت العدتان
اذ لا امتناع في اجتماع الحرمات فيجوز ان تثبت حرمة الخروج والتزوج مؤقتة الى انقضاء الاقراء
ولهذا سمى الله تعالى العدة اجلا والاجال اذا اجتمعت على واحد او لواحد انقضت بمدة واحدة كما في
الديون بخلاف الصوم فان الكف ركنه المقصود بالامر ولا يتصور اتصاف شيء في زمان واحد بفعلين
متجانسين كجلوسين **قوله** والمامور بالقيام تفريع على ان ضد المامور به لما لم يفوته كان مكروها
لا حراما فان قعود المصلي لا يفوت القيام المامور به لجواز العود اليه لعدم تعين الزمان حتى لو كان
القيام مامورا به في زمان بعينه حرم القعود فيه وقوله لا يبطل معناه لا يفسد لان عدم البطلان لا

ضد م
على عدم الوجوب لان ترك الواجب يفسد الصلوة ولا يبطلها **قوله** والمحرم تفريع على ان عدم المنهي عنه لما لم
يفوته كان مندوبا لا واجبا فان المحرم منهي عن لبس المخيط من اوله وعدم ضده اعني عدم لبس الرداء والازار
ليس بمفوت للمقصود بالنهي اعني ترك لبس المخيط لجواز ان لا يلبس المخيط ولا شيئا من الرداء والازار فيكون
لبس الازار والرداء سنة لا واجبا **لا يقال** ضد لبس المخيط تركه اعم من ان يلبس شيئا آخر او لا
وعدم الترك مفوت للمقصود بالنهي ضرورة **لانا نقول** هذا مبني على اعتبار انهم عن ان ضد القيام
هو القعود والاضطجاع ونحوهما لا ترك القيام فضد لبس المخيط هو لبس غير المخيط وهو الموافق لاصطلاح
المتكلمين من ان الضد يكون وجوديا **قوله** والسجود تفريع على اصلين مما سبق وذلك لان السجود على الطاهر
مامور به فاذا سجد على النجس لا يكون مفوتا للمامور به لجواز ان يسجد بعد ذلك على الطاهر فيجوز ولا تفسد الصلوة
عند ابي يوسف وعندهما تفسد بناء على انه مامور به بدوام التطهير في جميع الاركان فاستعمال النجس في عمل
هو فرض في وقت ما يكون مفوتا للمقصود بالامر وانما قال في عمل هو فرض اشارة الى انه لو وضع اليدين
او الركبتين على موضع نجس لا تفسد صلوته خلافا لزفر وذلك لان وضع اليدين والركبتين ليس
بفرض فيكون وضعها على النجس بمنزلة ترك الوضع وهو لا يفسد وتحقيق ذلك انه انما يصير مستعملا للنجس
اذا كان حاملا للنجاسة تحقيقا وهو ظاهر او تقديرا كما اذا كان في مكان وضع الجبهة نجس فان النجاسة
تصير وصفا للوجه باعتبار ان اتصاله بالارض ولصوقه بها فرض لازم فيصير ما هو صفة للارض صفة له
بخلاف ما اذا لم يكن اللصوق لازما فانه لا يتعدى من العرق ثم لا يخفى لطف الابهام في قوله انه المستهل
لكل عسير ثم الركن الاول والحمد لله رب العالمين والصلوة على رسوله محمد واله اجمعين **قوله**

الركن الثاني في السنة

وهي في اللغة الطريقة والعادة وفي الاصطلاح في العبادات النافلة
وفي الادلة وهو المراد ههنا ما صدر عن النبي عليه السلام غير القرآن من قول ويسمى الحديث او فعل او تقرير
والمقصود بالبحث ههنا بيان اتصال السنة بالنبي عليه السلام الا انه يبحث عن كيفية الاتصال بانه بطريق
التواتر او غيره وعن حال الراوي وعن شرايطه وعن ضد الاتصال وهو الانقطاع وعن متعلقه الذي
هو محل الخبر وعن وصوله من الاعلى الى الادنى في المبدأ وهو السماع او المنتهى وهو التبليغ او الوسط
وهو الضبط وعن قدح القادح فيه وهو الطعن وعما يخص نوعا خاصا من السنة وهو الفعل وعن مبدأ
السنة وهو الوحي وعما يتعلق بها تعلق السوابق كشرايع من قبلنا او تعلق اللواحق كاقوال
الصحابة رضي فاوله من المباحث في احد عشر فصلا **قوله** فصل في الاتصال
فان قلت كيف جعل مورد القسمة الخبر وفي السنة الامر والنهي بل الفعل ايضا يتصل بالطرق المذكورة
قلت لان المتصف حقيقة بالتواترية وغيرها هو الخبر ومعنى اتصاف الامر والنهي به ان الاخبار بكونه
كلام النبي عليه السلام متواتر ومعنى التواتر على مقتضى كلامه ما يكون رواته في كل عهد قوما لا يحصى عددهم

ولا يمكن تواطؤهم على الكذب لكثرتهم وعدالتهم وتباين اماكنهم فقوله في كل عهد احتراز عن المشهور وقوله
لا يحصى عددهم معناه لا يدخل تحت الضبط وفيه احتراز عن خبر قوم محصور واشارة الى انه لا يشترط في
التواتر عدد معين على ما ذهب اليه بعضهم من اشتراط خمسة او اثني عشر او عشرين او اربعين او خمسين
قولا من غير دليل وقوله ولا يمكن تواطؤهم اي توافقهم على الكذب عند المحققين تفسير للكثرة بمعنى ان المعتبر
في كثرة المخبرين بلوغهم حدا يمتنع عند العقل تواطؤهم على الكذب حتى لو اخبر جمع غير محصور بما يجوز تواطؤهم
على الكذب لغرض من الاغراض لا يكون متواترا واما ذكر العدالة وتباين الاماكن فتاكيد لعدم تواطؤهم على
الكذب وليس بشرط في التواتر حتى لو اخبر جمع غير محصور من كفار بلدة بموت ملكهم حصل لنا اليقين
واما مثل خبر اليهود بقتل عيسى عم وتابيد دين موسى عم فلانتفاء التواتر وحصول شرايطه في كل عهد
ثم التواتر لابد ان يكون مستندا الى الحس سماعا او غيره حتى لو اتفق اهل اقليم على مسئلة عقلية لم يحصل
لنا اليقين حتى يقوم البرهان **قوله** والاول اي المتواتر يوجب علم اليقين لان اتفاق الجمع
الغير المحصور على شيء مخترع لا ثبوت له في نفس الامر مع تباين ارائهم واخلاقهم واوطانهم مستحيل عقلا
بمعنى ان العقل يحكم حكما قطعيا بانهم لم يتواطؤا على الكذب ولا حسن ان يقال انا نجد من
انفسنا العلم الضروري بالبلدان النائية كمكة وبغداد وكلام الخالية كالاولياء والانبياء
بحيث لا يحتمل النقيض اصلا وما ذاك الا بالاخبار ثم حصول العلم من المتواتر ضروري لا يفتقر
الى ترتيب الحجة حتى انه يحصل لمن لا يعلم ذلك كالصبيان وجواز ترتيب المقدمات لا ينافي ذلك كما في
بعض الضروريات فان قيل جواز كذب كل واحد يوجب جواز كذب الاخرين لعدم المنافاة مع
المجموع ليس الا نفس الاحاد فجواز كذب كل واحد جواز كذب المجموع وايضا يلزم القطع بالنقيضين
عند تواترهما وايضا لقاطعنا على انتفاء وجود اسكندر وكون الواحد نصف الاثنين نجد
الثاني اقوى بالضرورة فلو كانا ضروريين لما كان فرق وايضا الضروري يستلزم الوفاق وقد
في التواتر لمخالفة السمنية والبراهمة اجيب اجمالا بانه تشكيك في الضروري فلا يستحق الجواب
كشبه السوفسطائية وتفصيلا بان حكم الجملة قد يخالف حكم الاحاد كالعسكر الذي يفتح البلاد
وتواتر النقيضين محال عادة ولا امتناع في اختلاف انواع الضروري بحسب السرعة والوضوح
بواسطة الالف والعادة وكثرة الممارسة والاخطار بالبال ونحو ذلك مع الاشتراك في عدم احتمال
النقيض والضروري لا يستلزم الوفاق لجواز المكابرة والعناد كالسوفسطائية **قوله**
والثاني اي المشهور يفيد علم طمانينة والطمانينة زيادة توطين وتسكين يحصل للنفس على ما ادركته
فان كان المدرك يقينيا فاطمينانها زيادة اليقين وكماله كما يحصل للمتيقن بوجود مكة بعد ما يشاهدها
واليه الاشارة بقوله ولكن ليطمئن قلبي وان كان ظنيا فاطمينانها رجحان جانب

الظن

وان ما اتفقوا عليه حق ثابت في نفس
الامر غير محتمل للنقيض لا بمعنى سلب
الامكان العقلي عن تواطئهم على الكذب

الظن بحيث يكاد يدخل في حد اليقين وهو المراد ههنا وحاصله سكون النفس عن الاضطراب بشبهة الا
عند ملاحظة كونه احادا لا اصل فالمتواتر لا شبهة في اتصاله صورة ولا معنى وخبر الواحد في اتصاله
صورة شبهة وهو ظاهر ومعنى حيث لم تتلقه الامة بالقبول والمشهور في اتصاله شبهة صورة لكونه
احاد الاصل لا معنى لان الامة قد تلقته بالقبول فافاد حكما دون اليقين وفوق اصل الظن فان قيل
هو في الاصل خبر واحد ولم ينضم اليه في الاتصال بالنبي عم ما يزيد على الظن فيجب ان يكون بمنزلة خبر الواحد
قلنا اصحاب النبي عم منزهون عن وصمة الكذب اي الغالب الراجح من حالهم الصدق فيحصل الظن
بمجرد اصل النقل عن النبي عم ثم يحصل زيادة رجحان بدخوله في حد التواتر وتلقته الامة بالقبول فيوجب
علم طمانينة وليس المراد بتنزههم عن وصمة الكذب ان نعلم صادقا قطعا بحيث لا يحتمل الكذب والا لكان
المشهور موجبا علم اليقين لان القرن الثاني والثالث وان لم يتنزهوا عن الكذب الا انه دخل في حد التواتر
اما بعد القرون الثلثة فاكثر اخبار الاحاد نقلت بطريق التواتر لتوفر الدواعي على نقل الاحاديث وتدوينها
في الكتب وفي كلامه اشارة الى ان خبر الواحد ان لم يكن رواته الاول منزها عن وصمة الكذب لا يفيد علم الطمانينة
وان دخل بعد ذلك في حد التواتر كما يشتهر من الاخبار الكاذبة في البلاد **قوله** والثالث وهو خبر الواحد
يوجب العمل دون علم اليقين وقيل لا يوجب شيئا منهما وقيل يوجبهما وجه ذلك ان الجمهور
ذهبوا الى انه يوجب العمل دون العلم وقد دل ظاهر قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم ان يتبعون الا
الظن على استلزام العمل العلم فذهب طائفة الى انه لا يوجب العمل ايضا احتجاجا بنفي اللازم وهو العلم
على نفي الملزوم وطائفة الى انه يوجب العلم ايضا احتجاجا بوجود الملزوم على وجود اللازم والمصنف منع
من غير تعرض لدفع الدليل وظاهره غير متوجه الا انه اعتمد على ظهوره وهو ان اتباع الظن قد ثبت بالادلة
ولا عموم للايتين في الاشخاص والازمان على ان العلم قد يستعمل في الادراك جازما كان او غير جازم
فيكون بمعنى الوهم واستدل على كون خبر الواحد موجبا للعمل بالكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تعالى
فلولا نفر من كل فرقة الاية فان لعل ههنا للطلب والايجاب لامتناع الترجي على الله تعالى والطائفة
بعض من الفرقة واحدا او اثنان لان الفرقة هي الثلاثة فصاعدا وبالجملة لا يلزم ان يبلغ حد التواتر فقد
على ان قول الاحاد يوجب الحذر وقد يجاب بان المراد الفتوى في الفروع بقرينة التفقه ويلزم
تخصيص القوم بغير المجتهدين بقرينة ان المجتهد لا يلزمه وجوب الحذر بخبر الواحد لانه ظني وللمجتهد
فيه مساغ ومجال على ان كون لعل للايجاب والطلب محل نظر ثم قوله كل فرقة وان كان عاما الا انه
خص بالاجماع على عدم خروج واحد من كل بلدة واما السنة فلانه عم قبل خبر بريرة في الهدايا وخبر
سلمان في الهدية والصدقة حين اتى بطبق رطب فقال هذا صدقة فلم ياكل منه وامر اصحابه بالاكل
ثم اتى بطبق رطب وقال هذا هدية فاكل وامر اصحابه بالاكل ولانه عم كان يرسل الافراد من

فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين
ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون

اصحابه الى الآفاق لتبليغ الاحكام وايجاب قبولها على الانام وهذا اولى من الاول لجواز ان يحصل للنبي عم
علم بصدقهما على انه انما يدل على القبول دون وجوبه فان قيل هذه اخبار آحاد فكيف يثبت بها كون
خبر الواحد حجة وهو مصادرة على المطلوب قلت تفاصيل ذلك وان كانت آحادا الا ان جملتها بلغت
حد التواتر كشجاعة علي رض وجود حاتم وان لم يبلغ التواتر فلا اقل من الشهرة وربما يستدل بالاجماع
انه نقل من الصحابة وغيرهم الاستدلال بخبر الواحد وعملهم به في الوقائع المختلفة التي لا تكاد تحصى وتكرر ذلك
وشاع من غير نكير وذلك يوجب العلم عادة باجماعهم كالقول الصريح وقد دل سياق الاخبار على ان العمل
في تلك الوقائع كان بنفس خبر الواحد وما نقل من انكارهم بعض اخبار الآحاد انما كان عند قصوره في افادة
الظن ووقوع ريبة في الصدق قوله وفي الاعتقادات اي الاحكام الاخروية دليلان يستدلان على كون
خبر الواحد موجبا للعلم تقرير الاول ان خبر الواحد في احكام الآخرة من عذاب القبر وتفاصيل الحشر
والعقاب والحساب وغير ذلك مقبول بالاجماع مع انه لا يفيد الا الاعتقاد اذ لا يثبت به عمل من الفروع
وتقرير الثاني ان خبر الواحد يحتمل الصدق والكذب وبالعدالة يترجح جانب الصدق بحيث لا يبقى احتمال الكذب
وهو معنى العلم وجواب انا لا نم ترجح جانب الصدق الى حيث لا يحتمل الكذب اصلا بل العقل شاهد بان
خبر الواحد العدل لا يوجب اليقين وان احتمال الكذب قائم وان كان مرجوحا والا لزم القطع بالنقيضين
عند اخبار العدلين بهما وجواب الاول وجهان احدهما ان الاحاديث في باب الآخرة منها ما اشتهر
فيوجب علم الطمانينة ومنها ما هو خبر الواحد فيفيد الظن وذلك في التفاصيل والفروع ومنها ما تواتر
واعتضد بالكتاب وهو في الجمل والاصول فيفيد القطع وثانيهما ان المقصود من احكام الآخرة عقد القلب
وهو عمل فيكفيه خبر الواحد واعترض عليه بانه يلزم عقد القلب في غير احكام الآخرة وهو معنى العلم وقد
بان فساده وجواب ان الطلب في احكام الآخرة انما ورد لعقد القلب بالحكم وفي غيرها للعمل
دون الاعتقاد فوجب الاتيان بما كلفنا به في كل منهما قوله فصل حاصله ان الراوي
اما معروف بالرواية او مجهول اما المعروف فان كان معروفا بالفقه يقبل سواء وافق القياس اولا
والا فاما ان يوافق قياسا ما فيقبل والا فيرد واما المجهول فاما ان يظهر حديثه في القرن الثاني اولا
فان لم يظهر يجوز العمل به في القرن الثالث لا بعده وان ظهر فاما ان يشهد السلف له بصحة الحديث
فيقبل او يردوه فلا يقبل او سكتوا عنه فيقبل او يقبل البعض ويرد البعض مع نقل الثقات
عنه فان وافق قياسا قبل والا فلا قوله وحديثه يقبل اي يعمل بحديث الراوي المعروف بالرواية
والفقه سواء وافق القياس حتى يكون الحكم به لا بالقياس او خالفه حتى يثبت موجبه لا موجب القياس
وذهب بعض اصحاب الشافعي رحمه الله الى ان العلة ان ثبتت بنص راجح على الخبر في الدلالة فان كان
في الفرع قطعيا فالقياس مقدم وان كان ظنيا فالتوقف وان ثبتت لا بنص راجح فالخبر مقدم وعن

وعن ابي الحسين البصري انه لا خلاف في تقدم القياس ان ثبتت العلة بنص قطعي وفي تقدم الخبر ان ثبتت
بنص ظني او استنبطت من اصل ظني وانما الخلاف فيما اذا استنبطت من اصل قطعي واستدل المص
على تقدم الخبر بوجهين الاول ان الخبر يقين باصله لانه من حيث انه قول الرسول عم لا يحتمل الخطأ
وانما الشبهة في عارض النقل حيث يحتمل الغلط والنسيان والكذب وفي القياس يحتمل باصله
اي علته التي يبتنى عليها الحكم فانها لا تتحقق يقينا الا بنص او اجماع وهو ايضا عارض ولا شك
ان المتيقن الاصل راجح على محتمله والثاني انه على تقدير ثبوت العلية قطعا يحتمل ان يكون خصوصية
الاصل شرطا لثبوت الحكم او خصوصية الفرع مانعا عنه فيكون تطرق الاحتمال الى القياس اكثر
فيؤخر عن الخبر الذي لا يتطرق الاحتمال الا في طريق نقله وهو عارض ثم ترك الصحابة القياس بالخبر
الواحد متواتر المعنى وان كانت آحاده غير متواترة فيكون اجماعا قوله لكنه اي خبر الواحد
المعروف بالرواية دون الفقه ان خالف جميع الاقيسة التي لا تكون بثبوت اصولها بخبر او غير معروف
بالفقه لا يقبل عندنا وفيه بحث اما اولا فلان الشبهة في القياس في امور ستة حكم الاصل
وتعليله في الجملة وتعيين الوصف الذي به التعليل ووجود ذلك الوصف في الفرع ونفي المعارض
في الاصل ونفيه في الفرع واما ثانيا فلان الظاهر من حال عدول الصحابة نقل الحديث بلفظه ولهذا
نجد في كثير من الاحاديث شك الراوي وانما استفاض النقل بالمعنى عند العلماء لتعذر لفظ الحديث
بالرواية والتدوين واما ثالثا فلانه نقل عن كبار الصحابة انهم تركوا القياس بخبر الواحد
الغير المعروف بالفقه وقد نقل صاحب الكشف ما يشير الى ان هذا مستحدث وان خبر الواحد مقدم
على القياس من غير تفصيل وما روي من استبعاد ابن عباس خبر ابي هريرة رض في الوضوء مما مسته
النار ليس تقديما للقياس بل استبعاد للخبر لظهور خلافه وقد يستدل بان الكتاب دل على
وجوب العمل بالقياس وهو قوله تع فاعتبروا وخبر الواحد لا يصلح ناسخا للكتاب ويجاب بانه
لا عموم في الاية حتى يثبت به قياس يعارضه خبر الواحد ولو سلم فقد خص منه القياس الذي يعارضه
دليل اقوى منه فلم يبق قطعيا وقد سبق ان العام الذي خص منه البعض يجوز ان يخص بالخبر والقياس
قوله كحديث المصراة من صريت الماء جمعته والمراد الشاة التي جمع اللبن في ضرعها بالشد وترك الحلب
مدة ليظنها المشتري كثير اللبن وقول المص ليظنها المشتري سمينا فيه نظر وكذلك المحفلة
روى ابو هريرة رض ان النبي عليه السلام قال لا تصروا الابل والغنم فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير
النظرين ثلثة ايام الحديث ووجه كون هذا الحديث مخالفا للقياس الصحيح ان تقدير ضمان العدوان
بالمثل ثابت بالكتاب وهو قوله تع فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وتقديره بالقيمة ثابت
بالسنة وهي قوله عم من اعتق شقصا له في عبد قوم عليه نصيب شريكه ان كان موسرا وكلاهما

ثابت بالاجماع المنعقد على وجوب المثل والقيمة عند فوات العين فان قيل فيكون هذا الحديث بناء
على مخالفة الكتاب والسنة والاجماع ولا نزاع في ذلك اجيب بان هذه الصورة ليست من ضمان العدوان
صريحا لكنه بعد فسخ العقد ظهر انه تصرف في ملك الغير بلا رضاه لان البائع انما رضي بجلب الشاة على تقدير
ان يكون ملكا للمشتري فيثبت فيها الضمان بالمثل والقيمة فيبنى على صورة العدوان الصريح
وهذا تكلف ذكره المص وظاهر كلام فخر الاسلام ان هذا الخبر ناسخ للكتاب والسنة ومعارض
للاجماع في ضمان العدوان بالمثل والقيمة واورد بعضهم بانه لو كان ناسخا للكتاب والسنة
ولا اجماع على كون القياس حجة والقول بنفي القياس انما حدث بعد القرن الثالث وصرح
المص في فصل الانقطاع بان هذا الحديث معارض لقوله تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم
قوله واما المجهول ذهب بعضهم الى ان هذا كناية عن كونه مجهول العدالة والضبط لا معلوم العدالة
والضبط لا بانه بكونه منفردا بحديث او حديثين فان قيل عدالة جميع الصحابة ثابتة بالآيات
والاحاديث الواردة في فضائلهم قلت ذكر بعضهم ان الصحابي اسم لمن اشتهر بطول صحبة النبي عليه السلام
على طريق التتبع له والاخذ عنه وبعضهم انه اسم لمؤمن رأى النبي عم سواء طالت صحبته ام لا الا ان
الجزم بالعدالة مختص بمن اشتهر بذلك والباقون كسائر الناس فيهم عدول وغير عدول قوله
في بروع بنت واشق واصحاب الحديث يكسرونها قوله لما خالف القياس عندنا فان ذلك ان المهر
يجب الا بالفرض بالتراضي او بقضاء القاضي او بالتسمية في العقد عليه فاذا عاد المعقود عليه
سالما لم تستوجب بمقابلته عوضا كما لو طلقها قبل الدخول بها وكهلاك المبيع قبل القبض قوله
كحديث فاطمة بنت قيس لقائل ان يقول هو مما قبله ابن عباس رض وقال به الحسن وعطاء والشعبي
واحمد فكيف يكون مما تقبله الكل اللهم الا ان يجعل للاكثر حكم الكل مع كونه مخالفا لظاهر الكتاب
والسنة قوله قال عم خير القرون الحديث فان قيل قد قال عم مثل امتي مثل المطر
لا يدرى اوله خير ام آخره فكيف التوفيق قلنا الخيرية تختلف بالاضافات والاعتبارات
فالقرون السابقة خير باعتبار نيل شرف قرب العهد بالنبي عم ولزوم سنن العدول والعدل
واجتناب المعاصي ونحو ذلك على ما اشار اليه قوله عم ثم يفشو الكذب واما باعتبار كثرة
الثواب ونيل الدرجات في الآخرة فلا يدرى ان الاول خير لكثرة طاعته وقلة معصيته ام الآخر
لايمانه بالغيب طوعا ورغبة مع انقضاء زمن مشاهدة آثار الوحي وظهور المعجزات وبالتزامه طريق
السنة مع فساد الزمان قوله فصل في شرائط الراوي لم يكتف بذكر العدالة
والضبط لان الصبي الكامل المتميز ربما يكون ضابطا لكنه لا يجتنب الكذب لعلمه بان لا اثم عليه وان
الكافر ربما يكون مستقيما على معتقده ولهذا يسأل القاضي عن عدالة الكافر اذا شهد على كافر مثله

طعن الخصم نعم لو فسر العدالة بمحافظة دينية تحمل على ملازمة التقوى والمروءة من غير بدعة وجعل علامتها
اجتناب الكبائر وترك الاصرار على الصغائر وترك بعض الصغائر والمباحات مما يدل على خسة النفس ودناءة
الهمة كسرقة لقمة والتطفيف في الوزن بحبة والاجتماع مع الاراذل والاشتغال بالحرف الدنية
فلا خفاء في شمولها الاسلام لان الكفر اعظم الكبائر فيخرج بقيد العدالة الكافر كما يخرج الفاسق والمبتدع
قوله واما الضبط لا يخفى ان الضبط بهذا المعنى لا يشترط في قبول الرواية لانهم كانوا يقبلون
اخبار الاعراب الذين لا يتفقهون منهم لاتصافهم بذلك وشاع وذاع من غير نكير الا ان هذا بعيد الرجحان
على ما صرح به في سائر كتب الاصول واليه اشار فخر الاسلام بقوله وهو مذهبنا في الترجيح قوله
فصل في الانقطاع وهو قسمان ظاهر وباطن قوله اما ان يرجع الى نفس الخبر بكونه معارضا
للكتاب او الخبر المتواتر او المشهور او بكونه شاذا فيما يعم به البلوى واما ان يرجع الى نفس الناقل كنقصان
في العقل كخبر المعتوه والصبي او في الضبط كخبر المغفل او في العدالة كخبر الفاسق والمستور او في الاسلام
كخبر المبتدع واما الى غير ذلك كاعراض الصحابة عنه وفي اصطلاح المحدثين ان ذكر الراوي الذي ليس بصحابي
جميع الوسائط فالخبر مسند وان ترك واسطة واحدة بين الراويين فمنقطع وان ترك واسطة فوق
الواحد فمعضل بفتح الضاد وان لم يذكر الواسطة اصلا فمرسل قوله ومرسل القرن الثاني
والثالث لا يقبل عند الشافعي رح الا باحد امور خمسة ان يسنده غيره او ان يرسله آخر وعلم ان شيوخهما
مختلفة او ان يعضده قول صحابي او ان يعضده قول اكثر اهل العلم او ان يعلم من حاله انه لا يرسل الا
برواية عن عدل فان قيل اشتراط اسناد غيره باطل لان العمل حينئذ بالمسند ولا رابعة الباقية
ليس شيء منها بدليل وانضمام غير المقبول الى غير المقبول لا يصيره مقبولا قلنا المسند قد
لا يثبت عدالة رواته فيقبل المرسل ويعمل به وبانضمام الرأي او قد يحصل الظن او يقوى فيجب
العمل وعندنا يقبل بل يتقدم على المسند استدل الشافعي رح بان قبول الرواية موقوف على العلم
بكون الراوي متصفا بالعقل والعدالة وغير ذلك من الصفات المعتبرة في الرواة وعند عدم ذكر
الراوي لا يعلم ذلك فلا يقبل واستدل القائلون بالقبول بثلاثة اوجه ثالثها يدل على انه فوق
المسند الاول ارسال الصحابي وقبوله مع وجود الواسطة في البعض الثاني ان كلامنا في ارسال
العدل الذي لو اسند لا يظن انه كذب على من روى عنه ولما لم يظن به الكذب على من يجوز ان
يكذب فعدم ظن كذبه على النبي عم وهو معصوم اولى وقد عرفت ان ليس النزاع في مرسل الصحابي
ومرسل من علم حاله انه لا يرسل الا بروايته عن عدل الثالث ان العادة جارية بان لا
اذا كان واضحا للناقل جزم بنقله من غير اسناد وان لم يكن واضحا نسبه الى الغير ليحمل الناقل
ذلك الغير الشيء الذي حمله هو اي الناقل فالمرسل يدل على انه واضح للناقل بخلاف المسند وقد

يمنع جري العادة بذلك بل ربما يرسل لعدم احاطته بالرواة وكيفية الاتصال بسند الى العدول بحيث لو سأل
وانه على ثقة في ذلك النقل **قوله** ولا بأس جواب عن استدلال الشافعي رح يعني ان جهل السامع
بصفات الراوي لا يضر لان التقدير ان الناقل عدل ضابط فلا يتهم بالغفلة عن حال الرواة ولا بالجزم
بنقل الحديث ما لم يسمعه عن عدل وقد يدفع بان العدالة على الظن والاجتهاد فربما غير العدل عدلا
قوله الابري انه لما قال اخبرني ثقة يقبل كانه يشير الى ان الشافعي رح كثيرا ما يقول اخبرني ثقة
وحدثني من لا اتهمه الا ان مراده بالثقة ابرهيم بن اسمعيل وبمن لا اتهم يحيى بن حسان وذلك مشهور
معلوم **قوله** كحديث فاطمة بنت قيس فيه بحث لان الكلام في خبر العدل وهذا استنكار يتهم راويه
بالكذب لا لكونه في مقابلة عموم الكتاب الا ان كان لقوله حفظت ام نسيت صدقت ام كذبت معنى
وايضا لا خفاء في ان القراءة الشاذة غير متواترة ولا مفيدة للقطع فكيف يرد الحديث بمعارضتها
وكيف يقبل خبر الراوي ان هذا الكلام الله تعالى ولا يقبل ان ذلك كلام الرسول عم وهذا برأي منه
ومنع **قوله** وكحديث القضاء بشاهد ويمين هو ما روى عن ابن عباس رض ان النبي عم قضى
بشاهد ويمين الطالب وهو معارض لقوله تعالى فاستشهدوا الآية وذلك من وجوه الاول ان الامر بالاستشهاد
مجمل في حق من هو شهادة فعسى برجلين او رجل وامرأتين وتفسير المجمل يكون بيانا لجميع ما تناوله
اللفظ الثاني ان قوله تعالى ذلكم اقسط عند الله واقوم للشهادة وادنى ان لا ترتابوا نص على
ان لا في ما ينتفي به الريبة هو هذا النوعان وليس بعد الادنى شيء الثالث ما ذكره المصنف
وانما اقتصر عليه لانه ربما يمنع الاجمال والحصر فيما ذكر بل للشارع ان يترك بعض الامور الى الاجتهاد
او الى الحديث ولان قوله تعالى ذلكم اشارة الى ان يكتبوه وله في معناه انه ذلك من انتفاء الريبة
على ما هو مذكور في التفسير **قوله** وذكر في المبسوط بيس المراد ان ذلك اول ما ابتدعه معاوية
الذي بناء على خطائه كالبغي في الاسلام ومحاربة الامام وقتل الصحابة لانه فذور ذا الحديث الصحيح
بل المراد انه او مبتدع لم يقع العمل به الى زمن معاوية لعدم الحاجة اليه لكن المروي عن علي رض ان
النبي عم قضى بشهادة شاهد واحد ويمين صاحب الحق وروى عنه ايضا ان النبي عم وابا بكر وعمر
وعثمان رض كانوا يقضون بشهادة الشاهد الواحد ويمين المدعي وعن علي رض انه كان يقضي
بالشاهد واليمين فمع هذا الا يكون العمل به من مبتدعات معاوية **قوله** وكحديث المصراة
في كونه مخالفا للكتاب لا لمجرد القياس على ما ذهب اليه الائمة فيما نقل عنه **قوله** وانما يرد
في معارضة الكتاب لان الكتاب مقدم لكونه قطعيا متواتر النظم لا شبهة في متنه ولا في سنده لكن
الخلاف انما هو في عمومات الكتاب وظواهره فمن يجعلها ظنية يعتبر خبر الواحد لما كان على شرائطه
عملا بالدليلين ومن يجعل العام قطعيا فلا يعمل بخبر الواحد في معارضته ضرورة ان الظني يضمحل بالقطع

فلا ينسخ الكتاب به ولا يزاد عليه ايضا لانه بمنزلة النسخ واستدل في ذلك بقوله عم تكثر لكم الاحاديث من
بعدي فاذا روي لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله تعالى فما وافق فاقبلوه وما خالفه فردوه واجيب
بانه خبر واحد وقد خص منه البعض اعني المتواتر والمشهور فلا يكون قطعيا فكيف يثبت به مسئلة الاصول
على انه مما يخالف عموم قوله تعالى ما اتاكم الرسول فخذوه وقد طعن فيه المحدثون بان في رواته يزيد بن ربيعة
وهو مجهول وترك في اسناده واسطة بين الاشعث وثوبان فيكون منقطعا وذكر يحيى بن معين انه
حديث وضعته الزنادقة وايراد البخاري اياه في صحيحه لا ينافي الانقطاع او كون احد رواته غير معروف
بالرواية فان قيل المشهور ايضا لا يفيد علم اليقين فكيف يعتبر في معارضته عموم الكتاب وهو
قطعي اجيب بانه يفيد علم طمأنينة وهو قريب من اليقين والعام ليس بحيث يكفر جاحده فهو قريب من
الظن وقد انعقد الاجماع على تخصيص عمومات الكتاب بالخبر المشهور كقوله عم لا يرث القاتل وقوله عم
لا تنكح المرأة على عمتها وغير ذلك **قوله** البينة على المدعي واليمين على من انكر حصر جنس البينة على المدعي
وجنس اليمين على المنكر فلا يجوز الجمع بين الشاهد واليمين على المدعي بخبر الواحد **قوله** وكحديث بيع
الرطب بالتمر هو ما روى عن سعد بن ابي وقاص رض ان النبي عم سئل عن بيع الرطب بالتمر فقال اينقص اذا
جف قالوا نعم قال فلا اذن الا انه لما اورد هذا الحديث على ابي حنيفة رح اجاب بان هذا الحديث دائر
على زيد بن ابي عياش وهو ممن لا يقبل حديثه واستحسن اهل الحديث منه هذا الطعن حتى قال ابن المبارك
كيف يقال ابو حنيفة رح لا يعرف الحديث وهو يقول زيد بن ابي عياش ممن لا يقبل حديثه كذا في المبسوط
فلا يكون من قبيل رد خبر الواحد بناء على معارضته للخبر المشهور وقد يقال ان المراد ومعنى انه يجوز ان
لا يكون الرطب تمرا مطلقا لفوات وصف اليبوسة ولا نوعا آخر لبقاء اجزائه عند جفافه تمرا كالحنطة
المقلية ليست حنطة على الاطلاق لفوات وصف الانبات ولا نوعا آخر لوجود اجزاء الحنطة فيها وكذا الحنطة
مع الدقيق **قوله** لا اعتبار لاختلاف الصفة لقوله عم جيدها ورديها سواء اعترض عليه بانه
لا يلزم من عدم اعتبار الاختلاف بالجودة والرداءة عدم اعتبار الاختلاف بالوصف اصلا لجواز ان
يكون المعتبر بعض الاختلاف في الاوصاف وهو ما يكون موجبا لتبدل الاسم والحقيقة في العرف حتى لا يتأتى
بالتمر لا يعد انساله لطلب الرطب كالزبيب والعنب فان قيل فيه دليل على ان علة الاستواء كون الوصف
ليس من صنع العباد قلنا لم يتم بل العلة عدم تبدل الاسم والحقيقة في العرف ولو سلم فلا عبرة بالقياس
في مقابلة الخبر **قوله** واما بكونه شاذا عطف على قوله واما بمعارضة الخبر المشهور وكذا قوله واما باعراض
الصحابة عنه وكلاهما من اقسام الانقطاع بالمعارضة اما الاول فلان الخبر الشاذ مع عموم البلوى يعارض
الادلة الدالة على وجوب تبليغ الاحكام وتأديته مقالات النبي عم او الادلة على عدالة الصحابة رضي الله عنهم
لان ترك التبليغ ان كان تركا للواجب لزم عدم عدالتهم وان لم يكن تركا للواجب لزم عدم وجوب التبليغ

فان قيل فعلى هذا لا يكون قسما آخر بل من الانقطاع بواسطة معارضة الكتاب او الخبر المشهور قلنا جعله قسما
آخر باعتبار انه يحتمل كلا مما ذكرتم مع احتمال المعارضة للقضية العقلية وهي انه لو وجد هذا الحديث لاشتهر
لتوفر الدواعي وعموم حاجة الكل اليه ولا يخفى ان هذه القضية ليست قطعية حتى يرد الخبر بمعارضتها نعم لا
يحسن الاشتهار لكن رب اصل قلعه الحديث وايضا ليس وجوب التبليغ ان يبلغ كل احد كل حديث الى كل
احد بل عدم الاخفاء ولهذا قال تعالى فاسئلوا اهل الذكر واما حديث الجهر بالتسمية فهو عندهم من قبيل المشهور
حتى ان اهل المدينة احتجوا به على مثل معاوية وقد وقع عن ترك الجهر بالتسمية وهو مروي عن ابي هريرة وعن انس رض
ايضا الا انه اضطربت رواياته فيه بسبب ان عليا رض كان يبالغ في الجهر وحاول معاوية وبنو امية محو آثاره
فبالغوا على الترك فخاف انس وروي الجهر عن عمر وعلي وابن عباس وابن الزبير وغيرهم رضي الله عنهم ثم لا يخفى
ان ترك الجهر نفي والجهر اثبات وربما لا يسمع الراوي لا سيما مثل انس فانه يقف خلف النبي عم لبعد هؤلاء
وهذا لا ينافي سماعه الفاتحة على انه روي عن انس ان النبي عم وابا بكر وعمر كانوا يجهرون ببسم الله الرحمن الرحيم
وايضا روي ان انسا سئل عن الجهر والاسرار فقال لا ادري هذه المسئلة والسبب ما ذكرناه واما الثاني
وهو انقطاع الخبر بالمعارضة بسبب اعراض الصحابة فلانه يعارض اجماعهم على عدم قبوله وعلى ترك العمل به فيحمل
على انه سهو او منسوخ لا يقال لا اجماع مع مخالفة بعض الصحابة كيف والقول بان الطلاق يعتبر بحال الرجال
مما ذهب اليه عمر وعثمان وعائشة رض وراوي الحديث زيد بن ثابت لانا نقول ليس المراد الاجماع
على الحكم بل على عدم التمسك بذلك الحديث ولا يخفى ان المراد اتفاق غير هذا الراوي والا فهو متمسك به لا محالة
قوله الا في الصدر الاول يعني القرن الاول والثاني والثالث فانه يقبل لان العدالة فيها اصل بشهادة النبي عم وفي غير الصدر
الاول المستور بمنزلة الفاسق لان الفسق في اهل هذا الزمان غالب فلا بد من العدالة المرجحة جانب الصدق
قوله وصاحب الهوى هو الميل الى الشهوات والمستلذات من غير داعية الشرع والمراد المبتدع المائل الى
ما يهواه في امر الدين فان تادى الى ان يجب اكفاره كغلاة الروافض والمجسمة والخوارج فلا خفاء في
عدم قبول الرواية لانتفاء الاسلام والا فالجمهور على انه يقبل روايته ان لم يكن ممن يعتقد وضع
الاحاديث الا اذا كان داعيا الى هواه بذلك الحديث فقوله للشرائط المذكورة اشارة الى ان المراد
بالهوى ما يؤدي الى الكفر او الفسق قوله فصل في محل الخبر سواء كان خبرا او
او لم يكن والمراد خبر الواحد ولذا ذكر المحل في الفروع ولا مجال في الاعتقاديات لا تثبت باخبار الآحاد
لابتنائها على اليقين قوله واما اخبار الصبي فان قيل ان ابن عمر اخبر اهل قبا بتحويل القبلة
فاستداروا كهيئتهم وكان صبيا قلنا لو سلم كونه صبيا فقد روي انه اخبرهم بذلك انس فلعل
انهما جاءا جميعا فاخبراهم قوله لتمكن الشبهة قد يجاب عنه بانه لا عبرة بالشبهة بعد ما ثبت
كون خبر الواحد حجة على الاطلاق بالدلائل القطعية وانما لم يثبت بالقياس مع الادلة القطعية

على كونه حجة لان الحدود يجب تدرؤها بالشبهات ولا مدخل للرأي في اثبات ذلك قوله مع سائر شرائط
الرواية يخرج الفاسق والمغفل ونحو ذلك وقيد الولاية يخرج العبد ومثل الصبي يخرج بكل من القيدين
بعد تعود كل منهما بغايته قوله صيانة لحقوق العباد يعني شرط الامور المذكورة لئلا يثبت
الحقوق المعصومة بمجرد اخبار عدل وهو تعليل لثبوت حقوق العباد بخبر يكون في معنى الشهادة
وقوله ولان فيه معنى الالزام تعليل لاشتراط الامور المذكورة فان قوله لا يثبت الا بكذا ينتظم
الامرين جميعا قوله فيحتاج الى زيادة توكيد اما لفظ الشهادة فلانها تنبئ عن كمال العلم لان
المشاهدة هي المعاينة والعلم شرط في الشهادة لقوله عم اذا علمت مثل الشمس فاشهد
والا فدع واما الولاية فلانها تتضمن كون المخبر حرا عاقلا بالغا يتمكن من تنفيذ القول على الغير
شاء او ابى وفي ذلك من امارات الصدق واما العدد فلان اطمينان القلب بقول الاثنين اكثر
منه بقول الواحد ولان اخبار الواحد يعارضه البراءة الاصلية فيترجح جانب الصدق بانضمام شاهد
آخر اليه قوله والشهادة بهلال الفطر يشترط لها لفظ الشهادة والولاية والعدد وان لم يكن من
اثبات الحقوق التي فيها معنى الالزام لان الفطر مما يخاف فيه التلبيس والتزوير دفعا للمشقة بخلاف
الصوم وهذا اظهر مما ذهب اليه بعضهم من انه من هذا القسم بناء على ان العباد ينتفعون بالفطر وهو من
حقوقهم ويلزمهم الامتناع عن صوم يوم الفطر وكان فيه معنى الالزام لانه لا يخفى ان انتفاعهم بالصوم اكثر
والزامهم فيه اظهر مع انه يكفي فيه شهادة الواحد قوله وما ليس فيه الزام ذكر فخر الاسلام في مواضع
من كتابه ان اخبار المميز يقبل في مثل الوكالة والهدايا من غير انضمام التحري وفي موضع آخر انه يشترط
التحري وهو المذكور في كلام شمس الائمة ومحمد رح ذكر القبول في كتاب الاستحسان ولم يذكر في الجامع
الصغير فقيل يجوز ان يكون المذكور في كتاب الاستحسان تفسيرا لهذا فيشترط ويجوز ان يشترط
استحسانا ولا يشترط رخصة ويجوز ان يكون في المسئلة روايتان قوله على ان المعارف لا
يشترط في الخبر بالوكالة والاذن ونحوهما العدالة والتكليف والحرية سواء اخبر بانه وكيل فلان
او مأذونه او اخبر بان فلانا وكل المبعوث اليه او جعله مأذونا لان الانسان قلما يجد المستجمع للشرائط
يبعثه لهذه المعاملات ولا اخبار الغير بانه وكيل في ذلك فظاهر عبارة البعض مشعر بالقسم الثاني
حيث يقولون لان الانسان قلما يجد المستجمع للشرائط يبعثه الى وكيله او غلامه قوله وان كان اي
المخبر به فيه الزام من وجه دون وجه فضوليا يشترط اما العدد او العدالة على الاصح وقيل لا بد
من العدالة ولا اختلاف انما وقع من لفظ المبسوط حيث قال اذا حجر المولى على عبده واخبره بذلك
من لم يرسله مولاه لم يكن حجرا في قياس قول ابي حنيفة رح حتى يخبره رجلان او رجل عدل يعرفه العبد
فجعل بعضهم العدالة للمجموع وبعضهم للرجل فقط وهو الاصح لان للعدد تاثيرا في الاطمينان ٥

ولانه لو اشترط فى الرجلين العدالة كان ذكره ضايعًا ويكفى ان يقال حتى يجتمع رجل عدل ولم يذكر فى
المبسوط اشتراط وجه ساير الشرايط اعنى الذكورة والحرية والبلوغ لا نفيًا ولا اثباتا فلذا قال
فخر الاسلام رح يعنى انه يحتمل ان يشترط ساير شرايط الشهادة عندابى حنيفة حتى لا يقبل خبر العبد
والمراة والصبى واما عندهما فالكل سواء اى يكفى فى هذا القسم قول كل تميز كما فى القسم الذى لا
الزام فيه لمكان الفروع والمص جزم باشتراط ساير الشرايط لكن لا يخفى انه يجعل به قصور فى دعاية
شبه عدم الالزام فتور رعاية للشبهين تعليل الاكتفاء باحد الامرين العدد او العدالة قوله
نحو الاجازة بان يقول له اجزت لك ان تروى عنى هذا الكتاب او مجموع مسموعاتى او مقروآتى ونحو
ذلك والمناولة ان يعطيه المحدث كتاب سماعه بيده ويقول له اجزت لك ان تروى عنى هذا الكتاب ولا يكفى مجرد
اعطاء الكتاب وانما جوز طريق الاجازة ضرورة ان كل محدث لا يجد راغبا الى سماع جميع ما صح عنده فيلزم تعطيل
السنن وانقطاعها فلذا كانت رخصة قوله وهذا او يترك بجواب عما يقال ان السلف كانوا يعتزون
الاجازة والمناولة من غير علم المجاز له بما فيه قوله واما م يعنى ان الراوى لم يستفد منه التذكر بل اعتمد عليه
اعتماد المقتدى على امامه قوله والخط لا يقبل عند ابى حنيفة لان المقصود من النظر فى الكتاب عنده
التذكر والعود الى ما كان عليه من الحفظ حتى يكون الرواية عن حفظ تام لان الحفظ الدائم ما يتعسر على غير النبى
لا سيما فى زمان الاشتغال بانواع العلوم وفروع الاحكام فذكر فى المعتمد ان الذى ينبغى ان يكون محل الخلاف
هو ما اذا لم يتذكر سماعه بما فى هذا الكتاب والا قرائه ولكن غلب على ظنه ذلك قوله وهو ديوان القضاء هو
المجموع من قطع القراطيس يقال دونت الكتب جمعتها وقد يقال الديوان لجمع الحاكم قوله لقوله
نضر الله امرءًا الحديث اجيب بان النقل بالمعنى من غير تغيير لواه كما سمع ولو سلم فلا دلالة فى الحديث
على عدم الجواز غايته انه دعا للناقل باللفظ لكونه افضل قوله ولانه مخصوص بجوامع الكلم يعنى لو حد
فى الحديث الفاظ يسيرة جامعة لمعان كثيرة لا يقدر غيره على تادية تلك المعانى بعبارته وذلك كقوله
الخراج بالضمان والامر والاقرار فى الاسلام والغرم بالغنم والجواب ان الكلام فى غير جوامع
الكلم مع القطع بانه معنى الحديث لمعرفة الناقل بمواقع الالفاظ والعمدة فى جواز ذلك ما ولد عن الصحابة
رضى الله عنهم امر النبى صلى الله عليه وسلم بكذا ونهى عن كذا ورخص فى كذا وشاع ذلك من غير نكير فكان اجماعا
قوله فما كان محكما اى متضح المعنى بحيث لا يشتبه معناه ولا يحتمل وجوها متعددة على ما صرح فخر الاسلام
لا ما لا يحتمل النسخ على ما هو المصطلح فى اقسام الكتاب قوله كحديث عايشة رض قد يقال ان بنية
الاب لا يوجب ان يكون النكاح بلا ولى لان الولاية تنتقل الى الابعد عند غيبة الاقرب قوله وان
عمل اى الراوى بخلاف ما روى قبل الرواية لا يجرح لجواز ان يكون مذهبه فتركه بالحديث وكذا
ان لم يعلم التاريخ لانه حجة بيقين فلا يزول بالشك قوله عن الزهرى عن عايشة رض
حين سمعها
ذكر عرق

ذكر عرق وهو الراوى عن عايشة لقصة ذى اليدين هو عمرو بن عبد ود سمى بذلك لانه كان يعمل بكلتا يديه وقيل
لطول يديه استدل بالقصة على ان ترك المروى عنه لا يكون جرحا وذلك ان النبى عم قبل رواية ابى
بكر وعمر رض انه سلم على راس الركعتين مع انه انكر ذلك اولا لان سياق القصة يدل على انه انما
عمل بقولهما لا بدليل آخر وكلام النبى عم انما جرى على ظن انه قد اكمل الصلوة وكان فى حكم الناسى وكلام الناسى
لا يبطل الصلوة والقول بان ذلك كان قبل تحريم الكلام فى الصلوة تاويل فاسد لان تحريم الكلام
فى الصلوة كان بمكة وحدوث هذا الامر انما كان بالمدينة لان راويه ابو هريرة وهو متاخر الاسلام
وقد رواه عمران ابن الحصين وهجرته متاخرة كذا فى شرح السنة قوله ولان الحمل على نسيانه اولى
من تكذيب الثقة الذى يروى عنه فان قيل ان اريد بالتكذيب النسبة الى تعمد الكذب فليس بلازم لجواز
ان يكون سهوا او نسيانا وان اريد اعم من ذلك فلا اولوية لان المروى عنه ايضا ثقة فكيف انكار ما
يبنى اصل الخبر مع انه يوقف تخاصم وظاهر كلام المص يدل على ان هذا الخلاف فيما اذا صرح المروى عنه
بالانكار والتكذيب ولا يتوقف فيما اذا توقف وقال لا اتذكر ذلك وقيل الخلاف فى الثانى وفى الاول
يسقط بلا خلاف وقيل ان يرجح احدهما على الآخر فى الجزم فهو المعتبر وان تساويا فقد تساقطا فلا
يعمل بالحديث قوله ويكون جرحا عند ابى يوسف رح لقصة عمار وقد يستدل بانه يلزم الانقطاع
بكون احدهما مغفلا والجواب ان عدم التذكر فى حادثة لا يوجب كونه مغفلا بحيث يرد خبره وقلما
يسلم الانسان من النسيان ولا اعتماد فى ان كلا من عمر وعمار عدل ضابط وايضا عدالة كل منهما وضبطه
بيقين فلا يرتفع بالشك قوله ولم يعمل به عمر وعلى رض فان قيل فقد روى ان عمر رض نفى رجلا
فلحق بالروم مرتدا فحلف والله لا انفى ابدا اجيب بانه كان سياسة اذ لو كان حدا ما حلف ان لا يحد
لا يترك بالارتداد وفيه بحث لان السياسة لا قطع بها فيجوز ان يكون تغير اجتهاده بذلك ولا انصاف
ان قصة اعرابى وقع فى كوة فى المسجد وقهقهة الاصحاب فى الصلوة بمحضر من كبار الصحابة وامر النبى عم اياهم
باعادة الوضوء والصلوة ليست اخفى من حديث تغريب العام فى زنا البكر بالبكر ذكره النبى عم ورواه
عبادة بن الصامت رض قوله فان كان الطعن مجملا بان يقول هذا الحديث غير ثابت ومنكر او مجروح
او روايه متروك الحديث او غير العدل لم يقبل لان العدالة اصل فى كل مسلم نظرا الى العقل والدين
لا سيما الصدر الاول فلا يترك بالجرح المبهم لجواز ان يعتقد الجارح ما ليس بجرح جرحا وقيل يقبل
لان الغالب من حال الجارح الصدق والبصارة باسباب الجرح ومواقع الخلاف والحق ان الجارح
ان كان ثقة بصيرا باسباب الجرح ومواقع الخلاف ضابطا لذلك يقبل جرحه المبهم والا فلا
قوله وما ليس بطعن شرعا مثل ركض الخيل والمزاح وتحمل الحديث فى الصغر ومثل الارسال و الاستكثار
من فروع الفقه وامثال ذلك قوله فصل فى افعاله يعنى الافعال التى لم يتضح فيها

او الجبلة كالقيام والقعود والاكل والشرب فان ذلك مباح له ولامته بلا خلاف فيكون خارجا عن الاقسام او يدخل في المباح الذي يقتدى به بمعنى انه يباح لنا ايضا فعله فعلى هذا يصح حصر غير المقتدى في المخصوص والزلة لئلا يجوز الكبائر ولا الصغائر قوله وواجب وفرض بمعنى ان فعله بالنسبة الينا يتصف بذلك بان يجعل الوتر واجبا عليه عم لا مستحبا او فرضا والافعال التي ثبت عنه عم بدليل يكون قطعيا لا محالة حتى ان ذلك واجتهاده ايضا قطعي لانه لا يقرر على الخطاء على ما سياتي قوله وهو فعل من الصغاير تقولما ذكر بعض المشايخ من ان زلة الانبياء هي الزلة من الافضل الى الفضل ومن الاصوب الى الصواب لا عن الحق الى الباطل ومن الطاعة الى المعصية لكن يعاتبون لجلالة قدرهم ولان ترك الافضل عنهم بمنزلة ترك الواجب عن الغير قوله من غير قصد قال الامام السرخسي اما الزلة فلا يوجد فيها القصد الى عينها لكن يوجد القصد الى اصل الفعل لانها اخذت من قولهم زل الرجل في الطين اذا لم يوجد القصد الى الوقوع ولا الى الثبات بعد الوقوع ولكن وجد القصد الى المشي في الطريق وانما يؤاخذ عليها لانها لا تخلو عن نوع تقصير يمكن للمكلف الاحتراز عنه عند التثبت واما المعصية حقيقة فهي فعل حرام يقصد الى نفسه مع العلم بحرمته قوله فعله المطلق اي الخالي عن قرينة الفرضية والوجوب والاستحباب والاباحة وكونه زلة او سهوا او مخصوصا بالنبي عم فيه اربعة مذاهب حاصل الاولين الاتفاق على عدم الجزم بحكم ذلك الفعل بالنسبة الى النبي عم والاختلاف في انه هل يلزمنا الاتباع او يتوقف في الاتباع ايضا وحاصل الاخيرين الاتفاق على ان الحكم الاباحة للنبي عم والاختلاف في انه هل يجوز لنا الاتباع ام لا واعترض على مذهب التوقف بانا اما ان نمنع الامة من الفعل ونذمهم عليه فيكون حراما اولا فيكون مباحا فلا يتحقق القول بالتوقف والجواب انا لا نمنعهم ولا نذمهم لعدم علمنا بالحكم في حقهم لا لتحقق الاباحة وقد يناقش على الاول ان المراد بالمتابعة مجرد الاتيان بالفعل وهذا لا يتوقف على العلم بصفته وعلى الثاني انا لا نم ان الله وفي الاية بمعنى الفعل والطريقة بل هو حقيقة في القول على ما سبق وعلى الثالث ان الاباحة ليست مجرد جواز الفعل بل مع جواز الترك ولا نم انه متيقن وايضا فيه اثبات الحرمة بلا دليل مع ان الاصل في الاشياء الاباحة وعلى الرابع انه ان اريد بالاباحة جواز الفعل مع جواز الترك على ما هو المصطلح فلا دليل عليها وان اريد مجرد جواز الفعل فلا نزاع للواقفية ويمكن ان يجاب ان المراد الاباحة بالمعنى المصطلح ويثبت جواز الترك بحكم الاصل قوله فعند البعض حظه الوحي الظاهر لا الاجتهاد واستدل عليه صريحا بقوله تعالى ان هو الا وحي يوحى فانه يدل على ان كل ما ينطق به انما هو وحي لا غير والمفهوم من الوحي ما القاه الله تعالى بلسان الملك او غيره واجاب بانه لما كان متعبدا بالاجتهاد وكان حكمه بالاجتهاد ايضا وحيا لا نطقا عن الهوى واستدل ايضا الشافعي بان الاجتهاد يحتمل الخطاء فلا يجوز الا عند تعذر غير دليل لا يحتمل الخطاء والعجز بالنسبة الى النبي عم لوجود الوحي القاطع واشار الى الجواب

اجتهاده لا يحتمل القرار على الخطاء فيترجح على اجتهاد غيره القاطع للاحتمال كالاجماع الذي يمنع الاجتهاد وبهذا يخرج الجواب عن سند الالهم الاخر وهو انه لو جاز له الاجتهاد لجاز مخالفته لان جواز المخالفة من لوازم احكام الاجتهاد لعدم القطع بانه حكم الله واللازم باطل بالاجماع وقد يستدل بانه لو جاز له الاجتهاد لما توقف في جواب سؤال بل اجتهد وبين ما يجب عليه من الجواب فاشار في تقرير القول المختار الى جوابه وهو انه مامور بالانتظار فهو شرط الاجتهاد على ان يتمكن من الاجتهاد ايضا يقتضي زمانا واستدل على المختار بحجج الاول وجوب الاجتهاد عليه لعموم قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار والثاني وقوعه من غيره من الانبياء كداود وسليمان عم ولا قائل بالفرق الثالث وقوعه منه عم في قصة الخثعمية وجواز قبلة الصائم الرابع انه عالم بعلل النصوص وكل من هو عالم يلزمه العمل في صورة الفرع الذي توجد فيه العلة فذلك بالاجتهاد والخامس انه عم شاور اصحابه في كثير من الامور المتعلقة بالحروب وغيرها ولا يكون ذلك الا لتقريب الوجوه وتخمين الرأي لا لو كان لتطييب قلوبهم فان لم يعمل برأيهم كان ذلك ايذاء واستهزاء لا تطييبا وان عمل فلا شك ان رأيه اقوى ولذا اجاز له العمل برأيهم عند عدم النص فبرأيه اولى لانه اقوى قوله ولان الاصل في الشرائع من قبلنا الخصوص بزمان الا ان يدل دليل على ان الاخر تبع للاول في الزمان وداع الى ما دعا اليه كلوط لابراهيم وهرون لموسى عم كما كان الاصل فيها الخصوص لمكان كشعيب عم في اهل مدين واصحاب الايكة وموسى عم فيمن ارسل اليهم ولذا كان الاصل هو الخصوص فلا يثبت العموم في الامكنة ولازمنة ولا الام قوله وما ذكر غير مختص بالاصول دفع لما اوهمه الفريق الثاني من اختصاص الايتين بالاصول دون الفروع ولما ورد عليه ان بعض احكامهم مما لحقه النسخ فلا يقتدى به ويكون مغيرا له لا مقصدا اجاب بان النسخ ليس تغييرا بل بيانا لمدته فما انتهت مدته ارتفع ولم يبق لنا الاتباع وما بقي لزمنا الاتباع على انه شريعة لنبينا محمد صلعم قوله واختلف في غيرهما محل الخلاف قول الصحابي في المجتهد هل يكون حجة على مجتهد غير صحابي لم يظهر له دليل من كتاب وسنة قوله واما التابعي ما ذكر رواية النوادر وفي ظاهر الرواية لا تقليد اذ هم رجال ونحن رجال بخلاف قول الصحابي فانه حجة لاحتمال السماع وزيادة الاصابة في الرأي ببركة صحبة النبي عم وذكر الامام السرخسي انه لا خلاف في انه لا يترك القياس بقول التابعي وانما الخلاف في انه هل يعتد به في اجماع الصحابة حتى لا يتم اجماعهم مع خلافه فعندنا يعتد به وعند الشافعي في رض لا يعتد به قوله باب فيما يلحق بالكتاب والسنة من البيان وسوى ركن العام والخاص والمشترك ونحوها من جهة جريانها في الكتاب والسنة الا انه قدم ذكرها واخر ذكر البيان اقتداء بالسلف في ذلك ثم البيان يطلق على فعل المبين كالسلام والكلام وعلى ما حصل به التبيين كالدليل وعلى متعلق التبيين ومحله وهو العلم وبالنظر الى هذه الاطلاقات قيل هو ايضاح المقصود وقيل هو الدليل وقيل العلم عن الدليل والى الاول ذهب المص وحصره في بيان الضرورة وبيان التبديل وبيان

التقييد وبيان التغيير وبيان التبديل وفي ذكره ضبط وبعضهم جعل الاستثناء بيان تغيير والتعليق بيان تبديل
ولم يجعل النسخ من اقسام البيان لانه رفع الحكم لا اظهار لحكم الحادثة الآن فخر الاسلام اعتبر كونه اظهارا
لانتهاء مدة الحكم الشرعي ولا يخفى انه ان اريد بالبيان مجرد اظهار المقصود فالنسخ بيان وكذا غيره من النصوص
الواردة لبيان الاحكام ابتداء وان اريد اظهار ما هو المراد من كلام سابق فليس ببيان وينبغي ان يراد
اظهار المراد بعد سبق كلام له تعلق به في الجملة ليشمل النسخ دون النصوص الواردة لبيان الاحكام ابتداء مثل
اقيموا الصلوة ثم التخصيص ايضا من بيان التغيير الا انه اخر ذكره لما فيه من البحث والتفصيل ولم يعد منه الاستثناء
والشرط والصفة والغاية فان قيل الغاية ايضا بيان الرفع فكيف جعلها بيانا لمعنى الكلام لا للازمه
قلت النسخ بيان لرفع تابع الحكم لا لشيء هو من جملة الكلام ومن لوازمه بخلاف الغاية فانه بيان لرفع ما هو مدلول
الكلام حتى لا يتم الكلام بدون اعتباره مثل واتموا الصيام الى الليل فلهذا جعل الغاية بيانا لمعنى الكلام دون
رفع بقاء الحكم المستفاد من الكلام ثم كون النسخ تبديلا انما هو بالنسبة الينا حيث يتوهم من اطلاق الحكم التأبيد
قوله فلا يجوز التخصيص اي تخصيص الكتاب بخبر الواحد لان خبر الواحد دون الكتاب لانه ظني والكتاب
قطعي فلا يخصصه لان التخصيص تغيير وتغير الشيء لا يكون الا بما يساويه او يكون فوقه وهذا مبني على ان
العام قطعي فيما يتناوله والا فعندنا يجاب بان عام الكتاب قطعي المتن لا الدلالة والتخصيص انما يقع
في الدلالة لانه رفع الدلالة في بعض المواد فيكون تركا لظني بظني وبعبارة اخرى الكتاب قطعي المتن
ظني الدلالة والخبر بالعكس فكان لكل قوة من وجه فوجب الجمع وهو اولى من ابطال الخبر بالكلية وقد
يستدل بان الصحابة كانوا يخصصون الكتاب بخبر الواحد من غير نكير فكان اجماعا على جوازه وجوابه
ان خبر الواحد قطعي عند الصحابي بمنزلة المتواتر عندنا لانه سمعه من النبي عم مع انهم انما كانوا يخصصون
الكتاب بالخبر بعد ما ثبت تخصيصه بقطعي باجماع او غيره وقد عرفت ان العام الذي خص منه البعض
يصير ظنيا ويجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس قوله ولا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة
الا عند من يجوز التكليف بالمحال ولا اعتداد به وما روي من انه نزل قوله تعالى حتى يتبين لكم الخيط
الابيض من الخيط الاسود ولم ينزل من الفجر فكان احدنا اذا اراد الصوم وضع عقالين ابيض
واسود وكان ياكل ويشرب حتى يتبينا فهو محمول على ان هذا الصنع كان من غير الفرض من الصوم
ووقت الحاجة انما هو الصوم الفرض قوله فبيان التقرير والتفسير يجوز موصولا ومتراخيا
اتفاقا اي بيننا وبين الشافعي والا فعند اكثر المعتزلة والحنابلة وبعض الشافعية لا يجوز
تأخير المجمل عن وقت الخطاب فان قلت فما فائدة الخطاب على تقدير تأخير البيان قلت
فائدته العزم على الفعل والتهيؤ له عند ورود البيان فانه يعلم منه احد المدلولات بخلاف
الخطاب المهمل فانه لا يفهم منه شيء اصلا واستدل على جواز تراخي بيان التغيير عن وقت
الخطاب

الخطاب بقوله تعالى ثم ان علينا بيانه اي فاذا قرأناه بلسان جبريل عليك فاتبع قراءته وتكرر فيه حتى
ترسخ في ذهنك ثم ان علينا بيان ما اشكل عليك من معانيه وانما حمل على بيان التغيير لان معناه اللغوي
هو الايضاح ورفع الاشتباه واما تسمية التغيير بيانا فاصطلاح ولو سلم فبيان التغيير او الاجمال
فلا يدل على دفع العموم المشترك ولو سلم ان اللفظ عام وليس بمشترك فبيان التغيير قد خص منه
بالاجماع قوله وبيان التغيير ان كان بمستقل فنسيأتي حكمه وان كان بغيره كالاستثناء ونحوه
فلا يصح الا موصولا بحيث لا يعد في العرف منفصلا حتى لا يضر قطعه بتنفس او سعال او نحوهما
وعند ابن عباس رض يجوز متراخيا تمسك الجمهور بقوله عم من حلف على يمين الحديث ووجه
التمسك انه لو صح الانفصال لما اوجب النبي عم التكفير معينا بل قال فليستثن او يكفر فاوجب
احدهما لا بعينه لئلا يحنث مع الاستثناء فلا كفارة على التعيين بل الواجب احدهما ويرد على
هذا ينبغي ان يحمل كلام المص لا على انه لو جاز التراخي لما وجبت الكفارة اصلا لا معينا ولا مخيرا فان
قيل قد روي ان النبي عم قال لاغزون قريشا وسكت ثم قال ان شاء الله تعالى وايضا سأله
اليهود عن مدة لبث اصحاب الكهف في كهفهم فقال اجيبكم غدا فتأخر الوحي بضعة عشر يوما فنزل
ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله تعالى فقال ان شاء الله فقد صح انفصال الاستثناء
عن قوله غدا اجيبكم بايام الاول ان السكوت العارض يحمل على ما ذكرنا من نحو تنفس او سعال جمعا
بين الادلة وعن الثاني ان قوله عم ان شاء الله تعالى لا يلزم ان يعود الى قوله غدا اجيبكم بل معناه افعل ذلك
اي اعلق كل ما اقول له اني فاعله غدا بمشية الله تعالى ان شاء الله كما يقال لك افعل كذا او كذا فتقول
ان شاء الله تعالى فعلى هذا يحمل قول ابن عباس رض على ان مراده انه يصح دعوى نية الاستثناء منه ولو
بعد شهر على ما ذهب اليه البعض من جواز انفصال الاستثناء نية وان امتنع تلفظا فان قيل بيان التغيير
على تقدير الانفصال مشتمل على اثبات شيء ونفيه في زمان واحد والا لما كان تغييرا فجوابه انه
لما وقع في كلام الله تعالى تحمله على وجه لا يلزم منه ذلك التنافي وذلك لانا نجعل المجموع كلاما واحدا موجبا
للحكم على تقدير الشرط او الصفة مثلا وساكتا عن ثبوته ونفيه على تقدير عدمه حتى لو ثبت ثبت
بدليله ولو انتفى انتفى بناء على عدم دليل الثبوت على ما سبق في فصل مفهوم المخالفة فان قلت
فما معنى التغيير على هذا التقدير قلت معناه انه يتوهم الاطلاق على تقدير عدم المغير فبعد ذكره
تغير المراد كان يتوهم السامع على تقدير عدم المغير ولا يخفى انه على هذا التقدير يكون جميع متعلقات
الفعل من قبيل بيان التغيير وقد يجاب انه كان واله للايجاب وبعد البيان للتخيير ولا
يخفى ان هذا انما يصح في بعض صور الشرط لا غير قوله واختلف في التخصيص بالكلام المستقل
انه هل يقع متراخيا ام لا وذكر المستقل للتحقيق والتوضيح دون التقييد لان التخصيص بالكلام

لا يكون الا بالمستقل وليس الخلاف في جواز قصر العام على بعض ما يتناوله بكلام متراخ عنه وانما الخلاف
في انه تخصيص حتى يصير العام في الباقي ظنيا او نسخ حتى يبقى قطعيا بناء على ان دليل النسخ لا يقبل التعليل
وقد نبهت على ان اشتراط الاستقلال والمقارنة في التخصيص مجرد اصطلاح مع ان العرف في التخصيص
عند الجمهور انما هو الاستثناء والشرط والصفة والغاية وبدل البعض على انه لا يستقيم لهم الجري على هذا
الاصطلاح لتصريحهم بان العام اذا خص منه البعض صار ظنيا يجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس
ولا يخفى ان التخصيص بكلام مستقل متقارن في غاية الندرة ثم الخلاف في جواز التراخي جار في كل
ظاهر يستعمل في خلافه كالمطلق في المقيد والنكرة في المعين ولهذا صح الاستدلال ان في قصة البقرة
والا فلفظ البقرة نكرة في الاثبات فلا يكون من العموم في شيء ووجه الاستدلال انهم امروا بذبح بقرة
معينة مع ان لفظ البقرة مطلق ولم يبين بيانه متراخيا وانما قلنا انهم امروا بذبح بقرة معينة لان
الضمير في قوله تعالى انها بقرة صفراء فاقع للبقرة المامور بذبحها وللقطع بانهم لم يؤمروا ثانيا بالتجدد
وبان الامتثال انما حصل بذبح البقرة المعينة والجواب منع ذلك بل المامور بذبحها كانت
بقرة مطلقة على ما هو ظاهر اللفظ ولهذا قال ابن عباس رض وهو رئيس المفسرين لو ذبحوا اي
بقرة لاجزاهم ولكنهم شددوا على انفسهم فشدد الله عليهم وقد دل قوله تعالى وما كادوا يفعلون
على انهم كانوا قادرين على الفعل وان السؤال عن التعيين كان تعنتا وتعللا ثم نسخ الامر بالمطلق
وامروا بالمعين واعترض بانه يؤدي الى النسخ قبل الاعتقاد والتمكن من العمل جميعا لانه لم يحصل لهم العلم
بالواجب قبل السؤال والبيان والجواب انهم علموا ان الواجب بقرة مطلقة واطلاق اللفظ
كاف في العلم بذلك والتردد انما وقع في التفصيل والتعيين قوله في قوله تعالى لنوح فاسلك اي
ادخل في السفينة من كل جنس من الحيوان ذكرا وانثى واهلك فيها ابنا لك واولادك ثم خص ابنه
بقوله انه ليس من اهلك قوله لان ما لغير العقلاء مذهب جمهور ائمة اللغة على ان ما لغير العقلاء
وغيرهم فان قيل لو كان ما لغير العقلاء لما اورد ابن الزبعرى هذا السؤال وهو من الفصحاء العارفين
باللغة ولما سكت النبي عم عن تخطئته فالجواب انه انما اورده تعنتا بطريق المجاز والتغليب
فان اكثر معبوداتهم الباطلة من غير ذوي العقول فغلب جانب الكثرة ولا يخفى ان التغليب ايضا نوع
من المجاز وقد روي ان النبي عم قال له ما اجهلك بلغة قومك اما علمت ان ما لما لا يعقل فعلى هذا يكون
قوله تعالى ان الذين سبقت لدفع احتمال المجاز لا لتخصيص العام قوله واصحابنا قالوا ان الخلاف
مبني على ان التخصيص بالمستقل بيان تغيير عندنا وبيان تفسير عند الشافعي رح ثم قوي ذلك بانه لا فرق
عند الشافعي رح بين خلاف التخصيص بالمستقل وبين الاستثناء في ان كلا منهما بيان تغيير وافترقا
في جواز التراخي بناء على الاستقلال وعدمه والقول المحققون من اصحاب الشافعي رح على ان الاستثناء

تغيير بخلاف التخصيص بالمستقل وغيره من المخصصات وذلك لان المراد في الاستثناء مجموع الاول لكن
لا يتعلق الحكم الا بعد اخراج البعض وسائر انواع التخصيص ليس كذلك بل هو بيان ودلالة على ان المراد
البعض قوله فصل في الاستثناء قد اشتهر فيما بينهم ان الاستثناء حقيقة في المتصل
مجاز في المنقطع والمراد صيغ الاستثناء واما لفظ الاستثناء فحقيقة اصطلاحية في القسمين بلا نزاع
فالصواب ان يقسم اولا الى القسمين ثم يعرف كل واحد على حدة والمص ذهب الى ان لفظ الاستثناء
مجاز في المنقطع فلم يجعله من اقسام الاستثناء ثم المتعارف في عبارة القوم ان الاستثناء هو الاخراج عن متعدد
بالا واخواتها وعدل المص عن ذلك الى المنع عن الدخول لانه ان اريد الاخراج عن الحكم فالبعض غير داخل
فيه حتى يخرج وان اريد الاخراج عن تناول اللفظ اياه فلا نهاية عن اللفظ فلا اخراج لان التناول باق
بعد وان اريد بالاخراج المنع عن الدخول فهو مجاز يجب صيانة الحدود عنه وانت خبير بان ضبط الادباء
مشحونة بالمجاز على ان الدخول والخروج هاهنا مجاز البتة لان الدخول هو الحركة من الخارج الى الداخل والخروج
بالعكس قوله بالا واخواتها احتراز عن سائر انواع التخصيص غير الشرط والصفة والغاية وبدل
البعض والتخصيص بالمستقل واطلاق التخصيص بالجمع باعتبار انه قصر للعموم وتنبيه للشيوع على ما هو مصطلح
الشافعية فان قيل يدخل في التعريف الوصف بالا وغير وسوى ونحو ذلك قلنا ان تحقق
تناول صدر الكلام وعمومه فهو استثناء والا فلا انتقاض لعدم التناول قوله قالوا الحنفي كون
الاستثناء بيان تغيير اما التغيير فبالنظر الى شمول الحكم للجميع على تقدير عدم الاستثناء واما البيان فبالنظر
الى انه اظهر ان المتكلم اراد البعض وهذا ظاهر في المذهب الاول وليس بظاهر على الثاني وهذا معنى قولهم
موجب الكلام بدون الاستثناء هو الثبوت للكل فغير الى الثبوت للبعض وفيه بيان ان المراد ثبوت
الحكم للبعض وقال في التقويم هو تغيير من حيث انه رفع البعض وبيان من حيث انه قرر الباقي قوله
واختلفوا في كيفية عمله قد سبق الى الفهم ان في الاستثناء المتصل تناقضا من حيث ان قولك له علي
عشرة الا ثلثة اثبات للثلثة في ضمن العشرة ونفي لها صريحا فاضطروا الى بيان كيفية عمل الاستثناء على
وجه لا يرد ذلك وحاصل اقوالهم فيها ثلثة الاول ان العشرة مجاز عن السبعة والا ثلثة قرينة الثاني
ان المراد بعشرة معناها اي عشرة افراد فيتناول السبعة والثلاثة معا ثم اخرج منها ثلثة حتى بقيت سبعة
ثم اسند الحكم الى العشرة المخرج منها الثلثة فلم يقع الاسناد الا على سبعة الثالث ان المجموع اعني
عشرة الا ثلثة موضوع بازاء سبعة حتى كانه وضع لها اسمان مفرد وهو سبعة ومركب وهو عشرة الا
ثلثة قوله ثم بني على فرق آخر هو مسئلة اختلافهم في ان الاستثناء من الاثبات هل هو نفي ام لا فعند
الشافعي رح نفي حتى يكون معنى الا ثلثة انها ليست علي وعند ابي حنيفة رح لا حتى يكون معناه عدم الحكم
بثبوت الثلثة وجعلها في حكم المسكوت عنه لا اثبات ولا نفي بخلاف التخصيص بالمستقل فانه يثبت حكما

مخالفا لصدر الكلام اتفاقا قوله وهذا المذهب ذكره بعض المشايخ ان الاستثناء يعمل عندنا بطريق البيان بمعنى
الدلالة على ان البعض غير ثابت من الاصل حتى كانه قيل على سبعة ولم يتعلق التكلم بالعشرة في حق لزوم
الثلثة فالاستثناء تصرف في الكلام بجعله عبارة عما وراء المستثنى وعند الشافعي رح بطريق المعارضة بمعنى
ان اول الكلام ايجاب للكل لكنه لا يثبت لوجود المعارض وهو الاستثناء الدال على النفي عن البعض حتى
كانه قال الا ثلثة فانها ليست على فلا يلزمه الثلثة للدليل المعارض لاول الكلام فيكون الاستثناء
تصرفا في الحكم فاجابوا بان الكلام قد يسقط حكمه بطريق المعارضة بعد ما انعقد في نفسه كما في التخصيص
وقد لا ينعقد لحكمه كما في طلاق الصبي والمجنون الا ان الحاق الاستثناء بالثاني اولى لانه لو انعقد الكلام
في نفسه مع انه لا يوجب العشرة بل السبعة فقط لزم اثبات ما ليس من محتملات اللفظ لان السبعة لا يحتمل ان
تسمى للفظ العشرة لا حقيقة وهو ظاهر ولا مجازا لان اسم العدد نص في مدلوله لا يحتمل غيره ولو سلم
فالمجاز خلاف الاصل فيكون مرجوحا فاستدل المص بهذا الجواب على ان مرادهم بكونه بطريق المعارضة
هو ان المستثنى منه عبارة عن القدر الباقي مجازا والاستثناء قرينة على ما صرح به صاحب المفتاح حيث قال
ان استعمال المتكلم للعشرة في السبعة مجاز والا واحدا قرينة المجاز قوله او قبله عطف على بعد الحكم
اي اطلق العشرة على عشرة افراد ثم اخرج ثلثة قبل الحكم ثم حكم على الباقي من العشرة وهو سبعة قوله
وحجته قد احتج الذاهبون الى المذهب الاول بانه لابد ان يراد بعشرة كلها او سبعة لولا بالثالث
والاول باطل للقطع بانه لم يقر الا بسبعة فتعين الثاني وايضا لو كان المراد عشرة بكمالها لامتنع من
مثل قوله تعالى فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما لما يلزم من اثبات لبث خمسين ونفيه واجيب
بان المراد باللفظ الكل والحكم انما يتعلق بعد اخراج البعض لان الكلام انما يتم باخره فلا فساد وقد
ذكر فخر الاسلام رح ثلث حجج من قبل الشافعي رح في ان الاستثناء يعمل بطريق المعارضة دون البيان
ولما ذهب المص رح الى ان القول بانه يعمل بطريق المعارضة معناه القول بالمذهب الاول جعلها حججا
على المذهب الاول تقريرها الاولى انه لا سبيل الى جعل المستثنى في حكم المسكوت عنه لان اعدام
التكلم اي القول بعدم التكلم الموجود حقيقة غير معقول بل هو انكار للحقايق بخلاف وجود التكلم مع
عدم حكمه اي الاثر الثابت به بناء على مانع فانه شايع مستفيض كالعام الذي خص منه البعض يمنع
حكمه في القدر المخصوص فهنا يثبت التكلم بالكل وينعقد الكلام في نفسه الا انه يمنع الحكم في
القدر المستثنى لوجود المعارض وهو الاستثناء وتقرير الثانية ان اهل اللغة اجمعوا
على ان الاستثناء من النفي اثبات ومن الاثبات نفي وهذا صريح في ان الاستثناء يدل على ان
حكم المستثنى مخالف لحكم الصدر فيكون معارضا له لا في حكم المسكوت عنه وتقرير الثالثة
انهم اجمعوا على ان قولنا لا اله الا الله كلمة توحيد اي اقرار بوجود الباري تعالى ووحدانيته فلو لم

يكن

يكن عمل الاستثناء بطريق المعارضة واثباته حكما مخالفا لحكم الصدر لما لزم الاقرار بوجوده تعالى بل بنفي
الالوهية عما سواه والتوحيد لا يتم الا باثبات الالوهية لله تعالى ونفيها عما سواه ولا شك انه لو تكلم
بكلمة التوحيد دهري منكر لوجود الصانع يحكم باسلامه لرجوعه عن معتقده فثبت ان الاستثناء
يدل على اثبات حكم مخالف للصدر هذا تقرير للحجج على وفق ما ذكره المص حجاجا بها على ان عمل
الاستثناء بطريق المعارضة وانه من النفي اثبات وبالعكس قد سبق ان هذا عبارة عن المذهب
الاول فيكون حججا على اثباته وايضا انها تدل على بطلان المذهبين الاخيرين فيتعين الاول
لانه لا يتحقق على المذهبين الاخيرين حكمان احدهما نفي والاخر اثبات بل حكم واحد فقط اما على
المذهب الثاني فلانه انما يتعلق الحكم بالصدر بعد اخراج البعض منه فلا حكم فيه الا على الباقي واما
على المذهب الثالث فلان مجموع المستثنى منه والمستثنى واداة الاستثناء عبارة عن الباقي ولا حكم الا
عليه هذا ولكن لا يخفى ان الحجة الاولى لا تدل على نفي المذهب الثالث اذ ليس فيه اعدام للتكلم بل يقول
بان عشرة الا ثلثة اسم للسبعة فليس فيه الا العدول عن التكلم بالاخصر الى التكلم بالاطول قوله
فان قيل تقرير السؤال ظاهر من الكتاب وتوجيه الجواب منع الملازمة وهي قوله اي ان كان
المراد بالنصف المستثنى نصف الجارية لزم استثناء نصف الجارية من نصف الجارية وانما يلزم لو
كان النصف مستثنى من المراد وليس كذلك بل هو مستثنى من المتناول اي ما يتناوله اللفظ وهو الجارية
بكمالها على ما سبق من ان الاستثناء عبارة عن منع دخول بعض ما يتناوله صدر الكلام في حكمه وفيه
بحث اما اولا فلان المستثنى منه هو اللفظ باعتبار ما يتناوله بحسب الاستعمال وقصد المتكلم لا بحسب
الوضع للقطع بانه لا يصح استثناء بعض الافراد الحقيقي عن اللفظ المستعمل في معناه المجازي استثناء
متصلا مثل جعلوا اصابعهم في اذانهم الا اصولها بان يراد بالاصابع الانامل ويخرج الاصول على
انه استثناء متصل وما ذكره المص رح من هذا القبيل لانه اراد بالجارية نصفها مجازا واخرج النصف
منها باعتبار انها يتناول الكل بحسب الوضع واما ثانيا فلانه غير اعتراض ابن الحاجب مع ان
اشكال الضمير وتقرير اعتراضه انا قاطعون بان من قال اشتريت الجارية الا نصفها لم يرد
بالجارية نصفها والا لزم استثناء نصفها من نصفها وهو باطل قطعا وايضا يلزم التسلسل لان استثناء
النصف عن الجارية يقتضي ان يراد بها النصف واخراج النصف من النصف يقتضي ان يراد به الربع
واخراج النصف من الربع يقتضي ان يراد به الثمن وهكذا الى غير النهاية وايضا انا قاطعون بان الضمير
يعود الى الجارية بكمالها لا الى نصفها مع القطع بان مدلول الجارية وضميرها واحد وعلى ما ذكره المص
يلزم ان يراد بالجارية معناها المجازي وبضميرها معناها الحقيقي على عكس ما هو المشهور في صورة الاستخدام
قوله فالجواب اجاب عن الحجة الاولى بان القول بان الاستثناء يعمل بطريق المعارضة وان

المراد بالمستثنى منه هو البعض مما لا يتبع في بعض الصور وهو ما اذا كان اسم علم فانه لفظ خاص في مدلوله
بمنزلة العلم لا يستعمل في غير حقيقة ولا مجاز او لما كان هذا ضعيفا نبّه على ان المجاز باعتبار اطلاق اسم الكل
على البعض شايع حتى في الاعلام بان يطلق زيد ويراد به بعض اعضائه قال ولو صحت اي كان للكلام
مجاز فالاصل عدم المجاز لا يصار اليه الا بدليل وههنا يصح ان يراد الكل ويكون تعلق الحكم بعد اخراج
البعض ولا يخفى عليك ان هذا دليل مستقل على نفي المذهب الاول ولا بد ان جعله جوابا عن الحجة الاولى من تكلف
واجاب عن الثانية بان قول اهل اللغة ان الاستثناء من الاثبات نفي وبالعكس مجاز بوجوه
الاول انهم اجمعوا على انه استخراج وتكلم بالباقي بعد الثنيا اي يستخرج بالاستثناء بعض الكلام
عن ان يكون موجبا ويجعل الكلام عبارة عما وراء المستثنى وظاهر الاجماعين متنافيان فلا بد من جمع
بينهما بحمل الاول على المجاز وعدل المص عن هذا الوجه لضعفه لان الاجماع الثاني تم ولو سلم فيجوز
ان يحمل على انه تكلم بالباقي بحسب وضعه وحقيقته واثبات ونفي بحسب اشارته على ما صرح به فخر الاسلام
من ان كونه نفيا واثباتا ثابت بدلالة اللغة كصدر الكلام الثاني ان موجب صدر الكلام ثابت قطعا
وكون الاستثناء نفيا واثباتا ثابت اشارة ولا شك ان الثابت بالاشارة ثابت بنفس
وان لم يكن السوق لاجله الثالث ان القول بكون الاستثناء من النفي اثباتا وبالعكس انما يصح على
المذهب الاول دون الاخيرين وقد ابطلنا المذهب الاول بما سبق من الدليل فبطل صحة كون الاستثناء
من النفي اثباتا وبالعكس فوجب تاويل الاجماع عليه الثالث ان القول بكونه من النفي
وبالعكس لا يصح في كثير من الصور كقوله عم لا صلوة الا بطهور على ما سيأتي واعلم
كلام المص مبني على ان القول بكون الاستثناء من النفي اثباتا وبالعكس انما يصح على المذهب الاول
بل هو عينه واما على المذهبين الاخيرين فلا حكم على المستثنى اصلا لا بالنفي ولا بالاثبات وفيه
نظر لان جمهور القائلين بالمذهب الثاني كابن الحاجب وغيره قائلون بان الاستثناء من النفي
اثبات وبالعكس بمعنى انه اخرجت من العشرة ثلثة ثم تعلق بالعشرة المخرج منها الثلثة الحكم بالثبوت
وبالثلثة الحكم بعدم الثبوت قوله ووجه المجاز اي طريق هذا المجاز اطلاق الاخص على الاعم
والملزوم على اللازم وذلك لان انتفاء حكم الصدر لازم للحكم بخلاف حكم الصدر لانه كلما
تحقق الحكم بنقيض حكم الصدر انتفى حكم الصدر من غير عكس كلي في قوله عم لا صلوة الا بطهور
فان حكم الصدر وهو عدم الصحة منتف عن الصلوة بطهور ولم يتحقق الحكم بنقيضه وهو الحكم بصحة
كل صلوة بطهور فعبروا عن انتفاء حكم الصدر بالحكم بنقيض حكم الصدر بعبارة اعني الملزوم
فقالوا هو من النفي اثبات وبالعكس قال في التقويم ان قولهم هو من النفي اثبات ومن
الاثبات نفي اطلاق على ظاهر الكلام مجازا لانك لو قلت لفلان علي الف الا عشرة لم تجب العشرة

كما لو نفيناها ولكن عدم الوجوب على المتقدم ليس بنص نافي للوجوب عليه بل العدم دليل الوجوب قوله
وليس نفيا واثباتا اولا دليلين على ان الاستثناء في مثل لا صلوة الا بطهور لا يجوز ان يكون
اثباتا وان كان من النفي الاول انه لو كان اثباتا لكان معناه صلوة بطهور ثابتة اي صحيحة وقد
ان النكرة الموصوفة تعم بعموم الصفة فيكون المعنى كل صلوة بطهور صحيحة وهذا باطل لان بعض الصلوة
المتصفة بالطهور باطلة كالصلوة الى غير جهة القبلة وبدون النية ونحو ذلك وهذا في غاية الفساد
للقطع بان مثل قولنا اكرمت رجلا عالما لا يدل على اكرام كل عالم وكون الصفة علة نافية للحكم
لا يحتاج الى شيء اخر غير مسلم في شيء من الصور فضلا عن جميع الصور والقول بعموم النكرة الموصوفة
مما قدح فيه كثير من العلماء الحنفية فضلا عن القائلين بان الاستثناء من النفي اثبات وبالعكس
نزاع لاحد في ان من حلف لا اكرم رجلا عالما يحنث باكرام عالم واحد واما من حلف لا اجالس الا رجلا
عالما فانما لا يحنث بمجالسة عالمين واكثر بناء على ان الوصف قرينة على ان المستثنى هو النوع لا الفرد
بخلاف ما لو قال لا اجالس الا رجلا على ان القائلين بعموم النكرة النكرة الموصوفة لا يشترطون
في العموم الاستغراق الثاني ان قوله عم لا صلوة سلب كلي بمعنى لا شيء من الصلوة بجائزة والسلب
الكلي عند وجود الموضوع في قوة الايجاب الكلي المعدول المحمول فيكون المعنى كل واحد من افراد الصلوة
غير جائزة الا في حال اقترانها بالطهور فيجب ان يتعلق الاستثناء بكل صلوة فلو تعلق بالبعض لزم
جواز البعض فقط بلا طهور ضرورة انه لم يشترط الطهور الا في بعض الصلوة وهو باطل وان تعلق
الاستثناء بكل فرد والاستثناء من النفي اثبات لزم تعلق اثبات ما نفي عن الصدر بكل فرد من
افراد الصلوة فيكون المعنى كل فرد من افراد الصلوة جائزة حال اقترانها بالطهور وهو باطل لما مر
فان قلت معنى تعلق الاستثناء بكل واحد ان البعض الذي هو المستثنى قد اخرج عن الحكم المتعلق
بكل واحد وهو عدم الجواز واثبت له حكم يخالفه وهو الجواز فلا يلزم جواز كل صلوة متصفة
بالطهور قلت المخرج على هذا التقدير بعض الاحوال لا بعض افراد الصلوة لان الدليل الثاني
مبني على ان يكون قوله عم الا بطهور حالا والمعنى لا صلوة جائزة في حال من الاحوال الا في حال
اقترانها بالطهور بمعنى ان كل صلوة فهي غير جائزة الا في تلك الحال فانها جائزة فيها كما نقول ما جاءني القوم
الا راكبين بمعنى جاءوا راكبين لا ماشين من جهة ان الحكم المثبت على الحالة المستثناة يكون بعينه
هو المنفي في صدر الكلام وبالعكس لا من جهة ان تعلق الاستثناء بالبعض يستلزم جواز بعض الصلوة
بلا طهور فانه مما لا تدل عليه شبهة فضلا عن حجة كيف والحكم الكلي في صدر الكلام انما هو عدم الجواز
ولا دلالة له على ان المشروط بالطهور هو جواز البعض دون البعض نعم لقائل ان يقول
ان الموضوع في صدر الكلام نكرة دالة على فرد ما وانما جاء عمومها من ضرورة وقوعها في سياق النفي

في ما جاني ٥

في جانب الاستثناء، يؤخذ ايضا ذلك الموضوع فلا يتم لكونه في الاثبات فيكون المعنى لا صلوة جايزة الا
في حالة الاقتران بالطهور فان فيها ينتفي هذا الحكم ويثبت نقيضه وهو جواز شيء من الصلوة لانتقاض
السلب الكلي بالايجاب الجزئي كما ينافي احد الاركان قوله فان قيل حاصل السؤال
انكم قايلون بعموم النكرة الموصوفة وقد ذكرتم في مثل لا اجالس الا رجلا عالما ان له ان يجالس
كل عالم فيلزم ههنا ايضا ان تصح كل صلوة بطهور وهذا قول بكون الاستثناء من النفي اثباتا
وحاصل الجواب انا قايلون بالعموم لكن لا يلزمنا الحكم بجواز كل صلوة بطهور بل يلزمنا
عدم الحكم بعدم جواز كل صلوة بطهور وهذا اعم من الحكم بالجواز والعام لا يستلزم الخاص واما جواز
مجالسة كل عالم فانما هي بالاباحة الاصلية لا بدلالة الاستثناء، وذلك لانه باليمين انما حرم مجالسة غير
العالم فبالاستثناء اخرج العالم عن تحريم المجالسة فبقي مباح المجالسة بحكم الاصل قوله وايضا
لما لم يسلم الخصم قاعدة عموم النكرة الموصوفة اثبت لزوم العموم في مثل لا صلوة الا بطهور بطريق الزامي
وهو انه سلم في باب القياس ان من مراتب اثبات العلية بطريق الايماء ان يفرق بين حكمين بوصفين
بطريق الاستثناء، كما في قوله تعالى فنصف ما فرضتم الا ان يعفون فان العفو علة لسقوط المفروض
فههنا لو كان الاستثناء اثباتا كان الاقتران بالطهور علة الجواز والخلو عنه علة عدم الجواز فيلزم جواز
كل صلوة مقترنة بالطهور ضرورة وجود الحكم عند وجود العلة وفيه نظر لانه طريق ظني وقد عارضه
الادلة القاطعة على ان مجرد الطهور ليس علة الجواز بل يفتقر الى اشياء أخر على انه لو ثبت العلية
لم يضر الجواز انتفاء الحكم لعدم شرط او وجود مانع فمن اين يلزم جواز كل صلوة
بطهور والحاصل انهم قايلون بان مثل قولنا ما كتبت الا بالقلم يدل على ثبوت الكتابة بالقلم لكن لا
يلزم منه ان لا يتوقف الكتابة على شيء آخر قوله وهذا اقوى دليل للخصم ان منع كونه دليلا اذ لا دلالة
مع احتمال الانقطاع وكون الاصل في الاستثناء الاتصال لا يفيد لجواز ان يعدل عن الاصل لقرينة
ظهورها بعدم الاستثناء منه ولا وجه ان يجاب بان قوله الا خطأ مفعول له او حال او صفة لمصدر
محذوف فيكون مفرغا والاستثناء المفرغ متصل لانه معرب على حسب العوامل فيكون من تمام الكلام ويفتقر
الى تقدير مستثنى منه عام مناسب له في جنسه ووصفه قوله واما كلمة التوحيد جواب عن الحجة
الثالثة وتقريرها ظاهر فان قيل لم لا يجوز ان يكون بطريق الاشارة اعترافا بمذهب الخصم فانه لا
يدعي انه يفيد الاثبات بطريق العبارة بمعنى ان يكون السوق لاجله بل يدعي انه مدلول اللفظ على المذهب الاول
وجه بطريق الفرق على الوجه المذكور يقتضي ان لا يصير الدهري النافي للصانع مؤمنا بهذه الكلمة
وهو خلاف الاجماع اجيب عن الاول بان محل الخلاف هو اطلاق هذا الحكم اعني كون الاستثناء
من النفي اثباتا وثبوته بطريق الاشارة في بعض الصور لا يوجب الاطلاق لانتفائه في مثل لا صلوة الا

بطهور

بطهور وعن الثاني بانه بني الامر على الاعم الاغلب وحكم باسلامه على الظاهر قوله عم امرت ان اقاتل الناس
حتى يقولوا لا اله الا الله الحديث قوله وما قيل حاول ابن الحاجب في تقرير المذهب الثالث
بوجوه الاول انا قاطعون بان المراد من كل من المستثنى والمستثنى منه والة الاستثناء معناه الافرادي
والمفرد لا يقصد بجزء منه الدلالة على جزء معناه الثاني انه خارج عن قانون لغة العرب اذ لم يعهد لفظ مركب
من ثلثة الفاظ ولا مركب اعرب جزؤه الاول وهو غير مضاف الثالث انه يلزم عود الضمير الى جزء الاسم
مثل اشتريت الجارية الا نصفها الرابع ان اهل اللغة اجمعوا على ان الاستثناء اخراج بعض من كل
وعلى تقدير ان يكون عشرة الا ثلثة اسما للسبعة لا يتحقق هذا المعنى فاشار المص الى منع الوجه الثاني ونقضه
وحله على وجه يندفع به الوجوه الاربعة اما المنع فهو انا لا نسلم انه لم يعهد في لغة العرب لفظ مركب من اكثر
من كلمتين فان كثيرا من الاعلام كذلك مثل تابط شرا وبرق نحره وامثال ذلك واما النقض
فهو ان مثل ابي عبد الله علما مركب من ثلث كلمات مع ان الاعراب في وسطه بدليل قولنا جاني ابو عبد الله
ورايت ابا عبد الله ومررت بابي عبد الله واما الحل فهو انه ان اريد انه ليس في لغة العرب تركب
الموضوع الشخصي من اكثر من كلمتين فمسلم لكن القايلين بان المستثنى منه والمستثنى والة الاستثناء
عبارة عن الباقي لم يريدوا انه موضوع له بالشخص بمنزلة بعلبك ومعدي كرب بل ارادوا انه موضوع
له بالنوع بمعنى انه ثبت من الواضع انه اذا ذكر لفظ يفهم منه الباقي كما ثبت منه انه اذا غير صيغة
فعل بالنقل الى فعل بضم الفاء وكسر العين يفهم منه المبني للمفعول واذا ركب زيد مع قايم وجعلا في عبارة
فهم منه الحكم بثبوت القيام لزيد الى غير ذلك من القواعد الصرفية والنحوية فانها اوضاع كلية وان
اريد انه ليس في اللغة تركب الموضوع النوعي من اكثر من كلمتين فظاهر الفساد فان جميع المركبات موضوعة
بالنوع سواء تركبت من كلمتين او اكثر مثل قولنا حيوان ذو نطق وقولنا جسم حساس متحرك بالارادة
ذو نطق فانه موضوع للانسان بالنوع على معنى انه ثبت من الواضع انه اذا ذكر اسم جنس ووصف
بما يخص بعض انواعه فهم منه ذلك النوع فالموضوع النوعي كثيرا ما يتركب من اكثر من كلمتين ويكون الاعراب
في وسطه كما ترى ويكون لاجزائه دلالة على معانيها الافرادية لانها كلمات ولا يصير المجموع كلمة واحدة
حتى يكون كل من المفردات جزءا من الكلمة فيمتنع عود الضمير اليه بل يكون عود الضمير الى المستثنى منه بمنزلة
عوده الى المبتدا في مثل زيد ابوه قايم مع انه جزء من المركب الموضوع بالنوع وهذا المعنى لا ينافي
الاخراج المجمع عليه لانه مما يفيده لفظ الاستثناء والمعاني الافرادية ليست بمهجورة في المعاني النوعية
قوله اما المنع فجوابه الاستقراء ونقل ايمة اللغة واما النقض فمثل تابط شرا قد نا ما قد فرغ مما
ذكر في الكشاف جوابا عما قيل انه لم يعهد التسمية بثلثة اسماء فصاعدا فكيف يكون الكلمات
التهجي بها اسماء للسور وذلك انه قال ان التسمية بثلثة اسماء فصاعدا مستنكر لعمري وخروج عن كلام

اللوب لكن لو اجعلت اسما واحدا على طريقة حضرموت واما غير مركبة منتون تترا اسماء اعداد فلا اشكال فيها
لانها من باب التسمية بالجملة ان يحكى حكاية كما سموا بتابط شرا وبرق نحره وشاب قرناها وكما لو
سمي بزيد منطلق او ببيت من الشعر ولا خفاء في ان مثل عشرة الا ثلثة ليس بحكاية بل هو بالجمل العوامل
واما النقض بمثل ابي عبد الله حيث اعرب وسطه ففي غاية الفساد لان ابن الحاجب قد احترز عنه
حيث قال ولا يعرب الجزء الاول وهو غير مضاف ولا ادري كيف خفي هذا على المص واما الحل فليس
بمستقيم لان المقصود دفع التناقض المتوهم في الاستثناء حيث اسند الحكم الى الكل واخرج البعض
فالقول بكون المركب موضوعا للباقي وضعا كليا ليس مما يجمع على واحد او يقع فيه اختلاف او
يصلح ان يكون مقابلا للمذهبين الاولين لكنه لا يفي بالمقصود لان المفردات مستعملة في معانيها
الافرادية فاما ان يراد بالعشرة في قولنا له علي عشرة الا ثلثة عشرة افراد ويحكم باثباتها وهو
التناقض او يراد سبعة افراد وهو المذهب الاول او يراد عشرة افراد لكن يتعلق الحكم بها بعد اخراج
الثلثة وهو المذهب الثاني لا مجرد القول بان المجموع موضوع للسبعة بالنوع لا يغني من الحق شيئا بل
التحقيق في هذا المقام ما ذكره بعض المحققين وهو ان عشرة اخرجت منها ثلثة مجاز للسبعة الا ان
العشرة التي اخرجت منها ثلثة عشرة ولا شيء من السبعة بعشرة والعشرة بعد اخراج الثلثة وقبله
مفهوم واحد وليست السبعة بعشرة على حال اطلقتها او قيدتها انما هي الباقي من العشرة بعد اخراج
الثلثة كما يقال انها اربعة ضمت اليها ثلثة وانها ليست باربعة اصلا انما هي الحاصل من ضم
الاربعة الى الثلثة ثم ان السبعة مرادفة في مثل عشرة الا ثلثة فان قلت هذا التركيب حقيقة
في عشرة موصوفة بانها اخرجت منها ثلثة كان مجازا في السبعة وهو المذهب وان قلت هو موضوع للباقي
من العشرة بعد اخراج الثلثة ولا يفهم منها عند اطلاق الا ذلك وليس مدلولها عشرة مقيدة او
موضوع للسبعة لا على انه وضع له وضعا كما يتصور بل على انه يعبر عنه بلازم مركب والشيء قد يعبر
عنه باسمه الخاص وقد يعبر عنه بمركب يدل على بعض لوازمه وذلك في العدد ظاهر فانك قد تنقص
عددا من عدد حتى يبقى المقصود كما تنقص ثلثة من عشرة حتى يبقى سبعة وقد تضم عددا الى عدد
حتى يحصل المقصود كما قال الشاعر بنت سبع واربع وثلاث هي حسب المتيم المشتاق
والمراد بنت اربع عشرة وقد يعبر عنه بغيرهما كما يقال للعشرة المائة وضعف الخمسة وربع الاربعين
وعلى هذا ينبغي ان يحمل المذهب الاخير والمذهب الثاني يرجع الى احدهما وانت بعد ذلك خبير بانه
على الوجه الذي ابطلوا بها المذهبين والله اعلم قوله شبهوا الاستثناء بالغاية حيث قالوا
ان موجب صدر الكلام ينتهي بالمستثنى انتهاء الاثبات بالعدم والنفي بالوجود كما ينتهي بالغاية اول
الكلام ولزم من انتهائه الاول اثبات الغاية فصار كل من الاثبات والنفي في المستثنى ثابتا بدلالة

اللغة كالصدر الا ان حكم الصدر ثابت قصدا وعبارة وحكم المستثنى ضمنا واشارة ولا يخفى ان هذا انما يصح
في غير الاستثناء المفرغ للقطع بان مثل ما جاءني الا زيد وما زيد الا قائم مسوق لاثبات مجيء زيد وقيامه
بابلغ وجه واوكده حتى قالوا انه تاكيد على تاكيد قوله بحكم العرف يعني ان العرف شاهد على ان
الاستثناء يفيد اثبات حكم مخالف للصدر بطريق الاشارة دون العبارة وهذا انما يصح على المذهب
الثاني دون الاول لانه يفيد بطريق العبارة ودون الثالث لانه لا يفيد اصلا الا ان الكلام في ثبوت
هذا العرف وفرقه بين العقدي وغيره وايضا مبنى هذا الكلام على ان كون الاستثناء من النفي
اثباتا وبالعكس منطوق على المذهب الاول دون الثاني وقد عرفت ما فيه وانه لا يختلف باختلاف المذهبين
قوله وهذا مناسب يعني في القول بان الاستثناء في الخبر العقدي يفيد النفي والاثبات بطريق
الاشارة توفيق بين الاجماعات الاربعة الاول ما قال علماء البيان في افادة ما والا للقصر
مثل ما جاءني الا زيد ان الاستثناء موضوع لنفي التشريك بمعنى انه لا يشارك المستثنى في الحكم غيره
من افراد المستثنى منه ويلزم منه التخصيص اي اثبات الحكم للمستثنى ونفيه عما سواه وهو معنى القصر
الثاني اجماع اهل اللغة على انه اخراج اي للمستثنى من حكم المستثنى منه الثالث اجماعهم على انه تكلم
بالباقي اي قصد الى الحكم على ما بقي من الافراد بعد الاستثناء من غير قصد الى اثبات ونفي في القدر المستثنى
وان كان لازما الرابع اجماعهم على انه من النفي اثبات ومن الاثبات نفي اي ضمنا واشارة لا قصدا
وعبارة قوله مسئلة شرط الاستثناء ان يكون المستثنى منه بحيث يدخل فيه المستثنى قصدا
وحقيقة على تقدير السكوت عن الاستثناء لا تبعا وحكما لان الاستثناء تصرف لفظي فيقتصر على ما
يتناوله اللفظ ولا يعمل فيما يثبت حكما فلو وكل رجلا بالخصومة واستثنى الاقرار لا يجوز عند ابي يوسف
لان الاقرار يثبت ضمنا بواسطة ان الوكيل قائم مقام الموكل لا بواسطة ان الاقرار يدخل فيها
قصدا حتى يصح اخراجه منها فلا يصح استثناؤه ولا ابطاله بطريق المعارضة الا بنقض الوكالة ويصح
عند محمد لوجهين الاول ان الخصومة لما كانت مهجورة شرعا صار التوكيل بالخصومة توكيلا
بالجواب مجازا بالمعنى فيدخل فيها الاقرار والانكار قصدا فيصح استثناء الاقرار موصولا
لا مفصولا لانه بيان تغيير الثاني انه بيان تقرير لانه يفيد ان مراده بالخصومة معناها اللغوي
الذي هو الخصومة لا الشرعي الذي هو مطلق الجواب فيصح موصولا ومفصولا ولو وكله بالخصومة
واستثنى الانكار قيل لا يصح بالاتفاق لما فيه من تعطيل اللفظ عن حقيقته اعني المنازعة
والانكار ومجازه اعني مطلق الجواب والاصح انه على الخلاف ايضا على الوجه الاول لمحمد
وهو انه مجاز عن الجواب شامل للاقرار والانكار فيجوز استثناؤه ايهما كان ولا يلزم تعطيل
اللفظ لانه قصد مجازه واستثنى بعض افراد المجاز كما يقال رايت في الحمام الا اسود الا هذا

لاستدرك ان دخول الانكار فيه ليس من حيث انه معناه الحقيقي بل من حيث انه من افراد المعنى المجازى
نظرا الى عموم المجاز وكالاقرار وان كان ضمنا وتبعا للانكار الا انه لما صار مجازا عن مطلق الجواب دخل
كل منهما فيه بحسب الاصالة واما عند ابي يوسف رحمه الله فلا يصح استثناء الانكار لكن لا للدليل الذى ذكره
في عدم صحة استثناء الاقرار لان الانكار يثبت بالخصومة قصدا لا ضمنا بل لان الوكالة بالخصومة
وكالة بالانكار فيكون استثناؤه منها بمنزلة استثناء الشيء عن نفسه وللقايل ان يقول الاقرار
يثبت ضمنا وان لم يثبت قصدا وحينئذ لا يتعذر اخراج الانكار ولا يلزم ابطال الصيغة والاقرب ان
يقال ان الاقرار يثبت ضمنا وتبعا للانكار عنده فاذا استثنى الانكار لزم استثناء الاقرار
ايضا فلزم استثناء الشيء عن نفسه **قوله** مسئلة المستثنى ان كان بعض المستثنى منه فالا
متصل والا فمنقطع ولفظ الاستثناء والمستثنى حقيقة عرفية في القسمين على سبيل الاشتراك واما صيغة
الاستثناء فحقيقة في المتصل مجاز في المنقطع لانها موضوعة للاخراج ولا اخراج في المنقطع وكلام المص
محمول على ان الاستثناء اى الصيغة التى يطلق عليها هذا اللفظ مجاز في المنقطع فان لفظ الاستثناء يطلق
على فعل المتكلم وعلى المستثنى وعلى نفس الصيغة **قوله** وقد اورد اصحابنا الظاهر ان الاستثناء في
قوله واولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا متصل اى واولئك الذين يرمون محكوم عليهم بالفسق
الا التائبين منهم فانهم غير محكوم عليهم بالفسق لان التائب من الذنب كمن لا ذنب له والفسق هو المعصية
والخروج عن طاعة الله تعالى وقد جعله فخر الاسلام رحمه الله منقطعا وبينوه بوجوه الاول اختاره المص
وهو المذكور في التقويم وحاصله ان المستثنى وان دخل في الصدر لكن لم يقصد اخراجه من حكمه على
معنى الاستثناء المتصل بل قصد اثبات حكم اخر له وهو ان التائب لا يبقى فاسقا ولا يخفى انه انما
يتم لو لم يكن معنى هم الفاسقون الثبات على الفسق والدوام والا فلا تعذر للاتصال فلا وجه
للانقطاع الثانى ما ذكره فخر الاسلام رحمه الله وهو ان المستثنى غير داخل في صدر الكلام لان التائب ليس
بفاسق ضرورة انه عبارة عمن قام به الفسق والتائب ليس كذلك لزوال الفسق بالتوبة وهذا
مبنى على انه يشترط في حقيقة اسم الفاعل بقاء معنى الفعل واما القائل بعدم اشتراط ذلك فيحقق التناول
لكن لا يصح الاخراج لان التائب ليس بخارج ممن كان فاسقا في الزمان الماضى وهذا حاصل الوجه
الثالث وهو ان التائب قاذف والقاذف فاسق لان الفسق لازم القذف وبالتوبة لم يخرج
عن كونه قاذفا فلم يخرج عن لازمه وهو الفسق في الجملة وان لم يكن فاسقا في الحال واعترض المص
بان المستثنى منه على تقدير اتصال الاستثناء ليس هو الفاسقين بل الذين حكم عليهم بذلك وهم
الذين المشار اليهم بقوله اولئك ولا شك ان التائبين داخلون فيهم مخرجون عن حكمهم
وهو الفسق كانه قيل جميع القاذفين فاسقون الا التائبين منهم كما يقال القوم منطلقون

الا زيدا استثناء متصل بناء على ان زيدا داخل في القوم مخرج عن حكم الانطلاق فيصح الاستثناء المتصل
سواء جعل المستثنى منه بحسب اللفظ هو القوم او الضمير المستتر في منطلقون بناء على انه اقرب وان عمل
في المستثنى اظهر وليس المراد ان المستثنى منه لفظا هو لفظ القوم البتة ولو جعل المستثنى منه ضمير منطلقون
فمعنى الكلام ان زيدا داخل في الذوات المحكوم عليهم بالانطلاق مخرج عن حكم الانطلاق كما في قولنا انطلق
القوم الا زيدا وكذا الكلام في الاية واجاب بعض مشايخنا عن هذا الاعتراض بكلام تحقيقه ان الفاسق
ههنا اما ان يكون بمعنى الفاسق على وجه الدوام والثبات او بمعنى من صدر عنه الفسق في الزمان الماضى
او من قام به الفسق في الجملة ماضيا او حالا فان اريد الاول فالتائب ليس بفاسق ضرورة قضاء الشرع
بان التائب ليس بفاسق حقيقة ومن شرط الاستثناء المتصل ان يكون الحكم متناولا للمستثنى
على تقدير السكوت عن الاستثناء وهذا مراد فخر الاسلام رحمه الله بعدم تناول الفاسقين التائبين
بخلاف منطلقون فانه يدخل فيه زيد على تقدير عدم الاستثناء وان اريد الثانى او الثالث فلا صحة لاخراج
التائب عن الفاسقين لانه فاسق بمعنى صدور الفسق عنه في الجملة ضرورة انه قاذف والقذف
فسق ولا يخفى ان منع عدم دخول التائبين في الفاسقين بالمعنى الذى ذكرنا ومنع عدم صحة اخراجهم
عن الفاسقين بالمعنى الاخر ليس بموجه وان الاستدلال على دخولهم بانه قد حكم بالفسق على اولئك
المشار به الى الذين يرمون وهو عام ليس بصحيح للاجماع القاطع على انه لا فسق مع التوبة وكفى
به مخصصا وقد ذكر بعض الافاضل ان دخول المستثنى في المستثنى منه انما يكون باعتبار تناول
المستثنى منه وشموله اياه لا بحسب ثبوته له في الواقع كيف ولو ثبت الحكم له لما صح استثناؤه فههنا
الذين يرمون شامل للتائبين منهم فلا يضر في صحة الاستثناء انهم ليسوا بفاسقين في الواقع
وان التوبة ينافي ثبوت الفسق كالظالم يدخل في الانطلاق فانه يصح استثناؤه باعتبار دخوله
في القوم مثل انطلق القوم الا زيدا والحاصل انه يكفي في الاستثناء المتصل دخول المستثنى
في حكم المستثنى منه بحسب دلالة اللفظ فان لم يدخل فيه بحسب دليل خارج كما يقال خلق الله كل شيء
الا ذاته وصفاته ويمكن الجواب بانه لا فايدة للاستثناء المتصل على هذا التقدير لان خروج
المستثنى عن حكم المستثنى منه معلوم فيحمل على المنقطع المفيد لفايدة جديدة وهذا مراد فخر الاسلام
بعدم دخول التائبين في صدر الكلام وح لا يرد اعتراض المص رحمه الله لا يقال لم لا يجوز ان يكون
المستثنى منه هو الفاسقون ويكون الاستثناء لاخراج التائبين منهم في الحكم الذى هو الحمل على اولئك
القاذفين والاثبات لهم فان الاستثناء كما يجوز من المحكوم عليه يجوز من غيره كما يقال كرام بلدنا
اغنياؤهم الا زيدا بمعنى ان زيدا وان كان غنيا لكنه خارج عن الحمل على الكرام لانا نقول فح يلزم
ان يكون التائبون من الفاسقين ولا يكونوا من القاذفين وهو بالعكس وقد يقال ان الاستثناء

منقطع على انهم فاسقون في جميع الاحوال الا حال التوبة ولا يخفى انه يحتاج الى تكلف في التقدير اي الا حال توبة الذين تابوا او الا توبة التائبين اي وقت توبتهم على ان يجعل الذين مع فاء مصدرا بالاسم موصولا وضمير تابوا عائدا الى اولئك وبعد الثنيا والتي يكون الاستثناء مفرغا متصلا لا منقطعا قوله مسئلة اذا ورد الاستثناء عقيب جمل معطوفة بعضها على البعض بالواو فلا خلاف في جواز رده الى الجميع والى الاخيرة خاصة وانما الخلاف في الظهور فعندنا لا طلاق فمذهب الشافعي انه ظاهر في العود الى الجميع وذهب بعضهم الى التوقف وبعضهم الى التفصيل ومذهب ابي حنيفة انه ظاهر في العود الى الاخيرة لوجهين الاول ان الجملة الاخيرة قريبة من الاستثناء متصلة به منقطعة عما سبقها من الجمل نظرا الى حكمها وان اتصلت به باعتبار ضمير او اسم اشارة ويحتمل ان يجعل القرب للاتصال دليلا والانقطاع عما سبق دليلا آخر بمعنى ان الاخيرة بسبب انقطاعها تصير بمنزلة حائل بين المستثنى والمستثنى منه كالسكوت فان قيل ان تعتبر المجموع بمنزلة جملة واحدة فلا تحقق لانفصال الذي هو شرط الاستثناء قلنا ان عود الاستثناء الى ما قبله انما هو لضرورة عدم استقلاله والضرورة تندفع بالعود الى واحدة وقد عاد الى الاخيرة بالاتفاق فلا ضرورة في العود الى غيرها والمتم من جانب صدر الكلام فلذلك انه لما ورد الاستثناء ولزم توقف صدر الكلام ضرورة انه لا بد له من مغير والضرورة تندفع بتوقف جملة واحدة فلا يتجاوز الى الاكثر ولما كان هنا مظنة ان يقال الواو للعطف والتشريك فيفيد اشتراك الجمل في الاستثناء اجاب بان العطف لا يفيد شركة الجمل التامة في الحكم على ما سبق من ان القران في النظم لا يوجب القران في الحكم مع ان وضع العاطف للتشريك في الاعراب والحكم فلا يفيد التشريك في الاستثناء وهو تغير للكلام لا حكم له اولى قوله وصرفه الى الكل تنزل بعد اثبات المطلوب الى صورة جزئية وقع فيها النزاع وكثر الكلام وهي اية القذف المشتملة على جمل ثلاث هي فاجلدوا ولا تقبلوا واولئك هم الفاسقون واستدل من مذهب الشافعي في الاحكام على انه جعل جملة لا تقبلوا منقطعة عن جملة فاجلدوا مع ان كونها معطوفة عليها اظهر فان لا يخفى وجعل جملة واولئك هم الفاسقون عطفا على جملة ولا تقبلوا مع انها اسمية اخبارية ظاهر ما للاستئناف في بيان حال القاذفين وجريمتهم عن حالها ان يكون جزاء القذف وتتميما للحد ولا تقبلوا انشائية طلبية مسوقة جزاء للقذف ووجه الاستدلال انه قبل شهادة المحدود في القذف بعد التوبة وحكم عليه بعدم الفسق ولم يسقط عنه الجلد فلزم من ذلك تعلق الاستثناء بالاخيرين وقطع لا تقبلوا عن اجلدوا اذ لو كان عطفا عليه لسقط الجلد عن التائب على ما هو الاصل عنده من صرف الاستثناء الى الكل وفيه بحث اذ لا نزاع لاحد في قوله ولا تقبلوا عطف على فاجلدوا الا ان الشافعي لم يجعله من تمام الحد بناء على انه لا يناسب الحد لان الحد فعل يلزم على الامام اقامته لا حرمة فعل ولم يسقط الجلد بالتوبة لانه حق العبد ولهذا اسقطه بعفو المقذوف وصرف الاستثناء الى الكل عنده ليس بقطعي بل هو ظاهر يعدل

عنه عند قيام الدليل وظهور المانع مع ان المستثنى هو الذين تابوا واصلحوا ومن جملة الاصلاح الاستحلال وطلب عفو المقذوف وعند وقوع ذلك يسقط الجلد ايضا فيصح صرف الاستثناء الى الكل قوله ثم اولئك هم الفاسقون جملة مستانفة مبتداءة غير واقعة موقع الجزاء بل هي ازالة لما عسى يستبعد من صيرورة القذف سببا لوجوب العقوبة التي تندرئ بالشبهات مع ان القذف خبر يحتمل الصدق والكذب وربما يكون حسبة بمعنى انهم الفاسقون العاصون بهتك ستر العفة من غير فائدة حين عجزوا عن اقامة اربعة شهداء فلذلك استحقوا العقوبة ولا يجوز ان يكون في معرض التعليل لرد الشهادة حتى يكون رد الشهادة بسبب الفسق فيقبل بعد التوبة لزوال الفسق لان العلة لا تعطف على الحكم بالواو بل ربما تذكر بالفاء كذا قيل وفيه نظر لانه يجوز ذلك بتقدير جعلها علة لاستحقاق العقوبة ايضا فان قيل الواو لمجرد النسق والنظم دون العطف على الحكم قلت فليكن كذلك لكنا جعلناها في معرض العلة لرد الشهادة مع انه اقرب قوله ومن اقسام بيان التغيير الشرط اما انه تغيير فلانه غير الصيغة عن ان تصير ايقاعا وتثبت واما انه بيان فلان الكلام كان يحتمل عدم الايجاب في الحال بناء على جواز التكلم بالعلة مع تراخي الحكم كبيع الخيار وبالشرط ظهر ان هذا المحتمل مراد وذهب الامام شمس الائمة الى انه بيان تبديل لان مقتضى انت حر نزول العتق في المحل واستقراره فيه وان يكون علة للحكم بنفسه فبالشرط يتبدل ذلك ويتبين انه ليس بعلة تامة ولا ايجاب للعتق بل يمين بخلاف الاستثناء فانه تغيير لا تبديل لعلم يخرج كلامه من ان يكون اخبارا بالواجب وقد ذكر فخر الاسلام ان كلا منهما يمنع انعقاد الايجاب الا ان الاستثناء يمنع الانعقاد في بعض الجملة حتى لا يبقى موجبا فيه لا في الحال ولا في المال والتعليق يمنع انعقاده في الحال لا في المال قوله ولا يفسد اي البيع الواقع بقوله بعت هذا العبد منك بالف على ان لي نصفه بهذا الشرط وهو كون نصفه له على ما سبق من ان كلمة على تستعمل في الشرط مع ان هذا شرط لا يقتضيه العقد لان هذا بالتحقيق ليس بيعا بالشرط بل هو بيع شيء من شيئين اي احد النصفين من نصفي العبد والحاصل انه شرط من جهة فافاد توزيع الثمن وليس بشرط حقيقة فلم يفسد البيع قوله فصل النسخ في اللغة الازالة يقال نسخت الشمس الظل اي ازالته والنقل يقال نسخت الكتاب اي نقلت ما فيه الى آخر ونسخت النحل اي نقلتها من موضع الى موضع ومنه المناسخات في المواريث لانتقال المال من وارث الى وارث وفي الشرع هو ان يرد دليل شرعي متراخيا عن دليل شرعي مقتضيا خلاف حكمه اي حكم الدليل الشرعي المتقدم فخرج التخصيص لانه لا يكون متراخيا وخرج ورود الدليل الشرعي مقتضيا خلاف حكم العقل من الاباحة الاصلية والمراد بخلاف حكمه ما يدافعه وينافيه لا مجرد المغايرة كالصوم والصلوة وذكر الدليل ليشمل الكتاب والسنة قولا وفعلا وغير ذلك وخرج ما يكون بطريق الانساء والاذهاب عن القلوب من غير ان يرد دليل وكذا النسخ التلاوة

فقط لان المقصود تعريف النسخ المتعلق بالاحكام على ان يكون صفة للدليل بمعنى المصدر من المبني للفاعل وهو الناسخ
لا من المبني للمفعول وهو المنسوخية وقد يطلق النسخ بمعنى الناسخ واليه ذهب من قال هو الخطاب الدال على
ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتا مع تراخيه عنه وقد يطلق على فعل الشارع
واليه ذهب من قال هو رفع حكم شرعي بدليل شرعي متأخر لا يقال ما ثبت في الماضي لا يتصور بطلانه
لتحققه قطعا وما في المستقبل لم يثبت بعد فكيف يبطل واياما كان لا رفع لانا نقول ليس المراد
بالرفع البطلان بل زوال ما يظن من التعلق بالمستقبل يعني انه لولا الناسخ لكان في عقولنا ظن التعلق
في المستقبل فبالناسخ زال ذلك التعلق المظنون **قوله** ولما كان الشارع يعني ان النسخ بيان بالنسبة
بالنظر الى علم الله تعالى وتبديل بالنظر الى علمنا حيث ارتفع بقاء ما كان الاصل بقاؤه عندنا **قوله**
ونحن نقول فيه بحث لان النزاع ليس في اطلاق لفظ النسخ وكيف يتصور ذلك من المسلم وقد ورد به
التنزيل وانما النزاع في رفع نص بعض حكما مخالفا لما يقتضيه نص سابق عن ذوال على توقيت بل
جار على الاطلاق الذي يفهم منه التأبيد ولهذا كان تنصيص المخالفين المسلمين على ارتفاع الشرائع المتقدمة
بانها كانت موقتة الى ظهور خاتم الانبياء لا مطلقة يفهم منه التأبيد ولا خفاء في ان قوله تعالى
ما ننسخ من آية الآية لا ينافي ذلك بل الجواب انا لا نسلم ان شرائع موسى وعيسى بشرع النبي عم وايجابها
الرجوع اليه تقتضيان توقيت احكام التورية والانجيل لاحتمال ان يكون الرجوع اليه باعتبار كونه
مقررا او مقررا او مبدلا للبعض دون البعض فمن اين يلزم التوقيت بل هي مطلقة يفهم منه التأبيد
فتبديلها يكون نسخا ولو تسلم فمثل التوجه الى بيت المقدس والوصية للوالدين كان مطلقا فرفع
قوله اما النقل القائلون ببطلان نسخ شريعة موسى عم نقلا تمسكوا بكتابهم وقول نبيهم
وادعوا في كل منهما انه متواتر اما الكتاب فما نقلوا انه في التورية تمسكوا بالسبت اي العبادة فيه
والقيام بامرها ما دامت السموات والارض وانا فاعل الفصل بين السبت وغيره واما قول النبي عم
فما نقلوا عن موسى عم ان هذه شريعة مؤبدة الى يوم القيمة وفي لفظ الادعاء اشارة الى الجواب
وهو منع التواتر والوثوق على كتابهم لما وقع فيه من التحريف واختلاف النسخ وتناقض الاحكام
كيف ولم يبق في زمن بخت نصر من اليهود عدد يكون اخبارهم تواترا وخبر تابيد شريعة موسى عم مما
افتراه ابن الراوندي ليعارض به دعوى الرسالة من نبينا عم ولو صح ذلك لاشتهر معارضتهم
مع حرصهم على دفع رسالة محمد عم والقائلون ببطلان النسخ عقلا تمسكوا بوجهين الاول انه
يوجب كون الشيء مأمورا به ومنهيا عنه فيلزم حسنه وقبحه لذاته وهو ممتنع الثاني ان النسخ لا يجوز
ان يكون بدون مصلحة لامتناع العبث على الحكيم تعالى وتقدس بل يكون لحكمة خفيت اولا وظهرت
ثانيا وهذا رجوع عن المصلحة الاولى بالاطلاع على مصلحة اخرى فيلزم البداء والجهل وكلاهما محال

على الله تعالى والمتم له استدل اولا على ثبوت النسخ بما ينتهض حجة على اليهود وغيرهم وهو نسخ بعض الاحكام
الثابتة في زمن آدم صلوات الله لكن لا يخفى انه لا يدفع القول بتأبيد شريعة موسى عم بدليل نقلي
لا يقال الاحكام المذكورة كانت ثابتة بالاباحة الاصلية لا بالادلة الشرعية فرفعها لا يكون نسخا
ولو سلم كانت في حق امة مخصوصة او كانت موقتة الى ظهور شريعة لانا نقول قد ثبت الاطلاق
واحتمال التقييد لم ينشأ عن دليل فلا يعبأ به والاباحة الاصلية عندنا بالشريعة لان الناس لم يتركوا
سدى في زمان من الازمنة فرفعها يكون نسخا لا محالة واجاب ثانيا عن دليل القائلين ببطلان النسخ عقلا
على ما ذكره القوم واشار ثالثا الى بطلان دليلهم الاول بانه لا يمتنع تبدل الاحوال حسنا وقبحا بحسب
تبدل الازمان والاحوال والاشخاص على ما سبق في مسئلة الحسن والقبح **قوله** وخطر ببالي تعالى
ان يقول الاعتراض انما هو على فخر الاسلام ره وهو قايل بان الاستصحاب ليس بحجة اصلا فكونه
حجة في صورة ما يكون رجوعا عن مذهبه فلا يتم الجواب الاول وكذا الثاني لانه قايل بان البقاء
بالاستصحاب فالقول بان البقاء بالاستصحاب يكون دفعا لكلامه لا توجيها له **قوله**
واما محله اي محل النسخ حكم شرعي فرعي لم يلحقه تأبيد ولا توقيت فخرج الاحكام العقلية والحسية
والاخبار عن الامور الماضية او الواقعة في الحال او الاستقبال مما يؤدي نسخه الى كذب او جهل بخلاف الاخبار
عن حل الشيء او حرمته مثل هذا حلال وذاك حرام والمراد بالتأبيد دوام الحكم ما دامت دار التكليف
ولهذا كان التقييد بقوله الى يوم القيمة تأبيدا لا توقيتا فان قيل قد يستعمل صيغ التأبيد في
المكث الطويل فيجوز ان يلحق الحكم تأبيد يفهم منه الدوام ويكون مراد الله تعالى به طول الزمان في
دليل يتبين انتهاؤه فيكون نسخا في حقنا قلنا حقيقة التأبيد هو الدوام واستمرار جميع
الازمنة وارادة البعض مجاز لا يساغ له بدون القرينة وبعد الدلالة على ثبوت الحكم في جميع الازمنة
كان رفعه في بعض الازمنة من باب البداء وهو على الله تعالى محال هذا اذا كان التأبيد قيدا للحكم كالوجوب
مثلا اما اذا كان قيدا للواجب مثل صوموا ابدا فالجمهور على انه يجوز نسخه لان التأبيد في الدلالة
على جزئيات الزمان على دلالة قولنا صم غدا على صوم غد وهو قابل للنسخ فان قيل التأبيد
ينبئ الدوام والنسخ ينفيه فيلزم التناقض قلنا لا منافاة بين ايجاب فعل مقيد بالابد
وعدم ابدية التكليف به كما لا منافاة بين ايجاب صوم مقيد بزمان وان لا يوجد التكليف به في
ذلك الزمان كما يقال صم غدا ثم ينسخ قبله وذلك كالتكليف بصوم غد ثم يموت قبل غد فلا يوجد
التكليف وتحقيقه ان قوله صم ابدا يدل على ان صوم كل شهر من شهور رمضان الى الابد
واجب في الجملة من غير تقييد للوجوب بالاستمرار الى الابد فلم يكن رفع الوجوب بمعنى عدم استمراره
منافيا له وذلك كما تقول صم كل رمضان فان جميع الرمضانات داخلة في هذا الخطاب

واذا مات انقطع الوجوب قطعا ولم يكن نفيا لتعلق الوجوب بشي من الرمضانات وتناول الخطاب له
والحاصل انه يجوز ان يكون زمان الواجب غير زمان الوجوب فقد تيقن كل واحد بالابد دون الآخر
فان قلت قوله تع وجاعل الذين اتبعوك من قبيل الاخبار فكيف جعله من امثلة الاحكام الشرعية
قلت من جهة انه حكم بوجوب تقدم المومن على الكافر في باب الشرف والكرامة كالشهادة ونحوها
قوله فذبح ابراهيم عم ذهب بعضهم الى ان ابراهيم عم أُمر بذبح الولد ثم نسخ ذلك بورود
الفداء بذبح الشاة اما الاول فلقوله تع حكاية افعل ما تؤمر فانه يدل على ان الذبح كان مأمورا به
ولقوله تع وفديناه بذبح عظيم والفداء انما يكون بدلا عن المأمور به ولو كان المأمور به مقدمات الذبح
لما احتيج الى الفداء لانه قد اتى بها وايضا لو لم يكن الذبح مأمورا به لامتنع شرعا وعادة الاشتغال
بذلك واقدامه على التوزيع واُمرار المدية على حلق الولد وتله للجبين واما الثاني فلانه لو لم ينسخ لكان
تركه معصية فان قيل قد وجد الذبح لما روي انه ذبح وكلما قطع شيئا يلتحم عقيب القطع قلنا
خلاف العادة والظاهر ولم ينقل نقلا يعتد به ولو كان لما احتيج الى الفداء ثم لا يخفى ان هذا ليس من قبيل
النسخ قبل التمكن من الفعل كما في نسخ الصلوة ليلة المعراج للقطع بانه تمكن من الذبح وانما امتنع لمانع
من الخارج واما كونه قبل الفعل فالنسخ لا يكون الا كذلك لانه لا يتصور نسخ ما مضى ولهذا قال امام الحرمين
كل نسخ واقع فهو متعلق بما كان يتوقع في المستقبل فان النسخ لا ينعطف على متقدم سابق بل الوجه
انه اذا فرض ورود الامر بشيء فهل يجوز ان ينسخ قبل ان يمضي من وقت امتثال الامر به ما يتسع للفعل
المأمور به والحاصل انه اذا وقع التكليف بفعل ظاهره الاستمرار فهل يجوز ان ينسخ قبل ان يؤتى
بشيء من جزئياته كما لو قال حجوا هذه السنة وصوموا غدا ثم قال قبل مجيء وقت الحج
والغد لا تحجوا ولا تصوموا وذهب بعضهم الى انه ليس بنسخ لعدم رفع ههنا ولا بيان للانتهاء
وانما هو تخالف وجعل لذبح الشاة بدلا عن ذبح الولد لان الفداء اسم لما يقوم مقام الشيء في تقبل
ما يتوجه اليه من المكروه يقال فديتك نفسي اي قبلت ما يتوجه عليك من المكروه ولو كان ذبح الولد نسخا
لم يحتج الى قيام شيء مقامه وحيث قام الخلف مقام الاصل لم يتحقق ترك المأمور به حتى يلزم الاثم
فان قيل هب ان الخلف قام مقام الاصل لكنه استلزم حرمة الاصل اعني ذبح الولد وتحريم
الشيء بعد وجوبه نسخ لا محالة فالجواب انا لا نم كونه نسخا وانما يلزم لو كان حكما شرعيا
وهو تع فان حرمة ذبح الولد ثابتة في الاصل فزالت بالوجوب ثم عادت بقيام الشاة مقام
الولد فلا يكون حكما شرعيا حتى يكون ثبوتها نسخا للوجوب قوله لا القياس لان شرطه
التعدي الى فرع لا نص فيه قوله فلا نسخ تع اي بعد النبي عم لان الاحكام صارت مؤبدة
بانقطاع الوحي ولا يخفى ان هذا مختص بالاحكام المنصوصة فان قيل قد سقط نصيب المؤلفة

بالاجماع المنعقد في زمان ابي بكر رض وثبت حجب الام عن الثلث الى السدس بالاخوين بالاجماع مع دلالة
النص على انها انما تحجب بالاخوة دون الاخوين قلنا نصيب المؤلفة سقط لسقوط سببه لا لورود
دليل شرعي على ارتفاعه ودلالة النص على عدم الحجب بالاخوين تبتني على كون المفهوم حجة وكون اقل
الجمع ثلثة ولا قطع بذلك وقد ذكر فخر الاسلام رح في باب الاجماع ان نسخ الاجماع بالاجماع جائز فكانه اراد
ان الاجماع لا ينعقد البتة بخلاف الكتاب والسنة فلا يتصور ان يكون ناسخا لها وتصوروا ان ينعقد
اجماع لمصلحة ثم تتبدل تلك المصلحة فينعقد اجماع ناسخ له والجمهور على انه لا ينسخ ولا ينسخ به لانه لا يكون
الا عن دليل شرعي ولا يتصور حدوثه بعد النبي عم والظهور لاستلزامه اجماعهم اولا على الخطاء
مع لزوم كونه على خلاف النص وهو غير منعقد فان قيل لم لا يجوز ان يكون سند الاجماع القياس فيكون
قلنا لان شرط صحة القياس عدم مخالفة الاجماع ولهذا لا يجوز ان يكون المنسوخ بالاجماع هو
لان انتفاء الشيء بانتفاء شرطه ليس من باب النسخ وللقائل ان يقول لا نم ان الاجماع المخالف
للنص خطاء وانما يكون كذلك لو لم يكن مستندا الى نص راجح على النص الاول الذي يجعله منسوخا به
لا يقال فح يكون الناسخ هو النص الراجح لا الاجماع لانا نقول يجوز ان لا يعلم تراخي ذلك النص
فلا يصح جعله ناسخا بخلاف الاجماع المبني عليه فانه يكون متراخيا لا محالة فيصلح ناسخا قوله
والى هذا المعنى اشار بقوله تع يوصيكم الله الى ان الايصاء الذي فوض الى العباد قد تولاه بنفسه لعلمه
بجهل العباد وعجزهم عن معرفة مقادير فصار بيان المواريث كانه الايصاء وكذا الفاء في قوله عليه السلام
ان الله اعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث مشعر بان ارتفاع وصية الوارث انما هو بسبب شرعية
الميراث كما يقال زارني فاكرمته وقد يقال ان الثابت باية المواريث وجوب حق بطريق
الارث وهو لا ينافي ثبوت حق آخر بطريق آخر فلا دافع للوصية الا السنة وذكر الامام السرخسي
ان المنتفي باية المواريث انما هو وجوب الوصية لا جوازها والجواز انما انتفى بقوله عم لا وصية
لوارث ضرورة نفي اصل الوصية لكن لا يخفى ان جوازها ليس حكما شرعيا بل اباحة اصلية والثابت
بالكتاب انما هو الوجوب المرتفع باية المواريث فلا يكون هذا من نسخ الكتاب بالسنة قوله
وكان هذا مما يتلى من كتاب الله تع يعني ان حكم قوله تع فامسكوهن في البيوت قد نسخ بقوله
الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما نكالا من الله تع فهذا منسوخ التلاوة دون الحكم وقوله تع
فامسكوهن بالعكس ومنسوخ التلاوة وان لم يكن قرانا متواترا متلوا مكتوبا في المصاحف
لكنه يجعل من قسم الكتاب لا السنة ولهذا قال عمر رضه لولا انني اخشى ان يقال زاد عمر في
القرآن ما ليس منه لالحقت الشيخ والشيخة بالمصحف قوله فنسخ السنة بالكتاب متفق عليه بحث
اذ لا دليل على كون التوجه الى بيت المقدس ثابتا بالسنة سوى انه غير متلو في القرآن وهو لا

التبقن كالتوجه الى الكعبة قبل التوجه الى بيت المقدس فانه لا يعلم كونه ثابتا بالكتاب او السنة مع انه لا يتلى في القران للقطع بان اية التوجه الى المسجد الحرام انما نزلت بعد التوجه الى بيت المقدس بالمدينة قال
قيل التوجه الى بيت المقدس من شرايع من قبلنا وهي ثابتة بقوله تعالى فبهديهم اقتده قلنا
قد ظهر انتساخه بالسنة حيث كان النبي عم يتوجه بمكة الى الكعبة قوله وصوت عايشة رضه دليل
على نسخ الكتاب بالسنة فيه بحث لعدم النزاع في ان الكتاب لا ينسخ بخبر الواحد فكيف بمجرد اخبار الراوي
من غير نقل حديث في ذلك على ان قولها حتى اباح الله له ظاهر في انه كان بالكتاب حتى قيل انه قوله تعالى
انا احللنا لك ازواجك اللاتي اتيت اجورهن واشار الشيخ ابو اليسر الى ان حرمة الزيادة على التسع حكم
لا يحتمل النسخ لان قوله من بعد بمنزلة التابيد لان البعدية المطلقة يتناول كل ابد قوله وليس في ذلك
من تلقاء نفسه فان قلت يجوز ان يكون بالاجتهاد قلت هو راجع الى الوحي حيث لم يقره الله تعالى
في الاجتهاد من غير ان ينزل على الخطاء قوله بدليل سياق الحديث فانه يدل على ان المراد خبر لا يقطع
بصحته حيث لم يقل فاذا سمعتم مني وقيل هذا الحديث مما يخالف كتاب الله تعالى الدال على وجوب
اتباع الحديث مطلقا قوله واما المنسوخ لا يخفى ان هذا التفصيل انما هو في منسوخ الكتاب
لان الحديث ليس من الوحي المتلو حتى يكون منسوخ التلاوة بل لا يجري النسخ الا في حكمه والمراد بالحكم
ههنا ما يتعلق بمعنى الكتاب لا بنظمه قوله قالوا وقد يرفعان بحث استطرادي يعني كما يرفع الحكم
والتلاوة بدليل شرعي حتى يكون نسخا فقد يرفعان بغير ذلك وحقيقته ان المراد بالحكم هو العلم بالوجوب
ونحوه والاخفاء في ارتفاع ذلك بموت العلماء او باذهاب الله تعالى ذلك العلم من قلوبهم وفيه بحث
لان الحكم غير العلم والعلم انما يتقوم بالروح وهو لا يفنى بالموت فلذا احال هذا البحث على غيره
قوله ستقرئك فلا تنسى الا ما شاء الله يدل على ثبوت النسيان في الجملة لان الاستثناء
من النفي اثبات اشارة وان لم يكن كذلك عبارة فذلك مثل ما روي ان سورة الاحزاب
كانت تعدل سورة البقرة قوله فقد اختلفوا ان الزيادة على النص نسخ ام لا يعني ان
الزيادة ان كانت عبادة مستقلة كزيادة صلوة سادسة مثلا فلا نزاع بين الجمهور في انها
لا يكون نسخا وانما النزاع في غير المستقل وتمثلوا له بزيادة جزء او شرط او زيادة ما يرفع مفهوم
المخالفة واختلفوا فيه على ستة مذاهب ١ انه نسخ واليه ذهب العلماء الحنفية ٢ ليس بنسخ واليه
ذهب الشافعي ٣ ان كانت الزيادة ترفع مفهوم المخالفة فنسخ والا فلا ٤ ان غيرت الزيادة
المزيد عليه بحيث صار وجوده كالعدم شرعا فنسخ والا فلا واليه ذهب القاضي عبد الجبار
٥ ان اتحدت الزيادة مع المزيد عليه بحيث يرتفع التعدد والانفصال بينهما فنسخ والا فلا
٦ ان الزيادة ان رفعت حكما شرعيا بعد ثبوته بدليل شرعي فنسخ والا فلا والظاهر ان قولهم

بدليل

بدليل شرعي انما ذكر لزيادة البيان والتاكيد سواء تعلق بقوله رفعت او بثبوته لان الزيادة
على النص الرافعة لحكم شرعي لا يكون الا بدليل شرعي وكذا ثبوت الحكم الشرعي ثم لا يخفى ان
الدليل الذي يثبت به الزيادة يجب ان يكون مما يصلح ناسخا هذا التفصيل لمذاهب علماء في اصول
ابن الحاجب ولنا عليه مواخذتان احديهما انه يجب اخراج مفهوم المخالفة عن محل الخلاف مع ابي حنيفة
لانه لا يقول به فلا يتصور رفعه وانت خبير بانه لا مواخذة في ذلك على ابن الحاجب لما علم من عادته
في الاختصار بالسكوت عما هو معلوم فهو في حكم المستثنى والثانية ان ابن الحاجب ذكر للزيادة
التي تغير المزيد عليه بحيث يصير وجوده كالعدم ثلاثة امثلة الاول زيادة ركعة في صلوة الفجر والثاني
زيادة عشرين جلدا على ثمانين في حد القذف الثالث في ثلثة امور بعد التخيير في امرين كما في قوله تعالى
صم او اعتق او اطعم وقد فسر في المحصول وغيره تغير الاصل بحيث يصير وجوده كالعدم بان يكون الاصل
اعني المزيد عليه بحيث لو يؤتى به كما هو قبل الزيادة يجب الاعادة والاستيناف ولا يخفى ان هذا انما
يستقيم في المثال الاول لانا لو فرضنا كون الفجر ثلث ركعات فمن صلى ركعتين وسلم يجب عليه
اعادة الصلوة بركعاتها الثلاث بخلاف المثالين الاخيرين لانا لو اقتصر على ثمانين جلدة لا يجب
الا زيادة عشرين من غير اعادة الثمانين وكذا لو اتى باحد الامرين الاولين اعني الصوم والاعتاق
كان كافيا من غير وجوب شيء اخر عليه وان فسر تغير الاصل على ما ذكره ابن الحاجب وهو
ان يصير وجود المزيد عليه بمنزلة العدم فالمثال الثاني مستقيم لان الثمانين بمنزلة العدم في انه لا يحصل
بها اقامة الحد ويبقى الاشكال في المثال الثالث لان احد الامرين لا يكون بمنزلة العدم على تقدير
التخيير بين ثلثة امور بل يحصل الاتيان بالمامور به على تقدير الاتيان باحد الامرين الاولين وغاية
توجيهه ما ذكره بعض المحققين وهو ان ترك الاولين وفعل الثالث غير محرم وقد كان محرما
قبل الزيادة فهو كالعدم في انتفاء الحرمة عنهما واعلم ان المثال الثاني اعني زيادة عشرين
على الثمانين ليس من قبيل النسخ عند القاضي وان المثال الاول نسخ عنده لكن لا من حيث
دخوله في ضابطة تغير الاصل بل من حيث ان مذهبه هو ان الزيادة ان غيرت المزيد عليه بحيث
يصير وجوده كالعدم ويلزم استينافه او كانت زيادة فعل ثالث بعد التخيير في فعلين فنسخ
والا فلا كزيادة عشرين على ثمانين صرح بذلك الامدي في الاحكام حيث قال ومنهم من قال
ان كانت الزيادة قد غيرت المزيد عليه تغيرا شرعيا بحيث صار المزيد عليه لو فعل بعد الزيادة
على حسب ما كان يفعل قبلها كان وجوده كعدمه ووجب استينافه كزيادة ركعة على ركعتي الفجر
كان ذلك نسخا او كان قد خير بين فعلين فزيد فعل ثالث فانه يكون نسخا لتحريم ترك الفعلين
السابقين والا فلا فذلك الزيادة التغريب على الجلد وزيادة عشرين جلدة على حد القاذف

وزيادة شرط منفصل في شرائط الصلوة كاشتراط الوضوء وهذا هو مذهب القاضي عبد الجبار من علماء
الاحكام وفي معتمد الاصول انه قال قاضي القضاة ان الزيادة لو كانت مغيرة حكم المزيد عليه تغيرا شرعيا
بحيث لو فعل المزيد عليه بعد الزيادة على الحد الذي كان يفعل قبلها لم يجز ولزم استينافه كانت نسخا ولو فعل
بعد الزيادة فصح ولم يلزم استينافه وانما يجب ضم شيء اخر اليه لم يكن نسخا وقال لو خيرنا الله تعالى
بين واجبين لكان زيادة ثالث نسخا لقبح تركها قطعا انه نقل ابن الحاجب خلافه بينا قوله
فانه قد ينبغي ان يكون بلفظ المبني للمفعول لان ابن الحاجب لم يتعرض هذا التعبير قوله فترتفع
اجزاء الاصل قيل معنى الاجزاء امتثال الامر او الخروج عن العهدة وقد يفع وجوب القضاء فذلك ليس
بحكم شرعي ولو سلم فالامتثال بفعل الاصل لم يرتفع وما ارتفع وهو عدم توقفه على شيء آخر ليس بنسخ
لانه مستند الى العدم الاصلي فالاولى ان يقال انه نسخ لتحريم الزيادة على الركعتين مثلا وايضا
قيل ان التخيير بين الامرين معناه وجوب احدهما لا بعينه وهو ليس بمرتفع والمرتفع وهو عدم
قيام غيرهما مقامهما ثابت بحكم النفي الاصلي فلا يكون رفعه نسخا قوله وايضا المطلق يعني ان
الاطلاق معنى منصوص لحكم معلوم هو الجواز بما ينطلق عليه الاسم وان لم يشتمل على القيد وحكم
المقيد الجواز بما اشتمل على القيد ويستلزم عدم الجواز بدونه فثبوت حكم احدهما يوجب انتفاء حكم
الاخر فيكون نسخا وفيه بحث لانه ان اراد ان المقيد يستلزم عدم الجواز بدون القيد بحسب دلالة
اللفظ فهو قول بمفهوم المخالفة وان اراد بحسب العدم الاصلي فهو لا يكون حكما شرعيا قوله
ولو كان الامر كما توهم اي لو كان التوقف على عدم الخلف موجبا لكون الحكم غير شرعي لزم ان لا يكون
شيء من الاحكام شرعيا لان وجوب كل شيء وحرمة تركه يبتني على عدم الخلف وفيه نظر لان
ثبوت الخلف لا ينافي الوجوب غاية ما في الباب انهما لا يجتمعان ولا يجبان معا في شخص واحد فيكون
فرضية الصلوة والصوم مثلا ثابتة بالنص وحرمة تركها موقوفة على عدم الخلف وايضا لا معنى
لتوقف حرمة الزنا والسرقة ونحو ذلك على عدم الخلف فمن اين يلزم نفي الحكم الشرعي على تقدير ان
لا يكون التوقف على عدم الخلف حكما شرعيا قوله وايضا التخيير لما جعل الخصم التخيير من قبيل
الاستخلاف حتى سوى بين التخيير في رجل وامرأتين وشاهد مع يمين والتخيير بين الغسل والمسح
وبين التيمم والوضوء بالنبيذ ابطله المصنف بان الواجب في التخيير احد الامرين او الامور لا على
التعيين وفي الاستخلاف واحد معين هو الاصل الذي تعلق به الوجوب اولا كالغسل مثلا
وكالوضوء الا ان الخلف جعل كانه عين ذلك الاصل حتى كانه لم يرتفع فلهذا لم يكن الاستخلاف
نسخا بخلاف التخيير فانه نسخ لحرمة ترك ذلك الامر الواجب اولا على التعيين قوله وقوله
فرجل وامرأتان خبر مبتدأ محذوف اي فان لم يكن رجلان فالواجب رجل وامرأتان فعلى هذا يكون

والجواب ان قوله

وقد تبادل ان غايته

والمقصود

الحكم بالشاهد واليمين رفعا لذلك الواجب وفيه بحث لان الاصل الاستشهاد ليس بواجب وانما الواجب
فليستشهد رجل وامرأتان او فالمستشهد رجل وامرأتان وهذا على تقدير افادته انحصار الاستشهاد
في النوعين لا ينفي صحة الحكم بالشاهد واليمين وما يقال ان قوله تعالى فاستشهدوا مجمل في حق الشاهد وقد
فسر بالنوعين فيلزم الانحصار لان التفسير بيان بجميع ما اريد بالمجمل وايضا قد نقل الحكم من المعتاد
الى ما ليس بمعتاد من حضور النساء مجالس القضاء وهذا دليل على ان غيره ليس بمشروع فغايته
الدلالة على انحصار الاستشهاد في النوعين وعلى ان غيرهما لا يعتبر عند الاداء لكنه لا يقتضي
عدم صحة القضاء بدون ذلك قوله ولا يزاد التغريب بقوله عم البكر بالبكر جلد مائة وتغريب
عام والنية بقوله انما الاعمال بالنيات والترتيب بقوله ابدأ بما بدأ الله به وبقوله عليه السلام
لا يقبل الله صلوة امرئ حتى يضع الطهور مواضعه فيغسل وجهه ثم يديه ثم يمسح برأسه ثم يغسل
رجليه والولاء في غسل اعضاء الوضوء على ما ذهب مالك بما روى انه عم كان يوالي في وضوئه
او بقوله هذا وضوء لا يقبل الله الصلوة الا به والوضوء على الطواف بقوله عم لا صلوة الا بطهور
والطواف بالبيت صلوة الا ان الله تعالى اباح فيه الكلام وفرضية الفاتحة بقوله عم لا صلوة الا
بفاتحة الكتاب وفرضية تعديل اركان الصلوة بقوله عم للاعرابي اخف في صلوته قم فصل فانك
لم تصل فان قيل كيف زيد وجوب الفاتحة والتعديل بخبر الواحد قلنا لان الزيادة بطريق
الوجوب لا يرفع اجزاء الاصل فلا يكون نسخا فلا يمتنع بخلاف الزيادة بطريق الفرضية بمعنى عدم
الصحة بدونها فانها ترفع حكم الكتاب وربما يجاب بان خبر الفاتحة والتعديل مشهور فالمقصود
بالفرضية والوجوب ههنا هو فوات الصحة وعدمها لقوله لا نزاع لنا في ان شيئا من ذلك لا يكون جاحده
فان قلت فلا بد من تغريب العام على سبيل الوجوب قلت لان الخبر فيه غريب مع عموم
البلوى ولانه تحريض على الفساد على ما مر فان قلت لو اقتصر المصلي على الفاتحة يكون فرضا لا
محالة فيكون فرضا على الاطلاق لقوله قائل بالفصل قلت النزاع فيما شرع فرضا لا فيما يقع
فرضا كما لو اقتصر على سورة البقرة فانها يقع فرضا ولم تشرع فرضا بالاجماع فان قلت
كيف يكون الفاتحة فرضا واجبا مع انهما متنافيان ضرورة ان الفرض ما ثبت بقطعي والواجب
بظني قلت فرض من حيث كونها قرآنا واجب من حيث خصوصية الفاتحة وعند تغاير الجهتين
لا منافاة قوله بل هو شرط للصلوة يعني ان الكلام في كون الوضوء مفتاحا للصلوة
واما كونه قربة فيفتقر الى النية بلا خلاف لانها تميز العبادة عن العادة فعلى هذا ينبغي
ان يكون النية والترتيب واجبين في الوضوء على قصد القربة بمعنى انه لا يكون قربة بدونهما
قوله بمعنى انه لا يجوز الصلوة الا به لقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون واجبا بمعنى ان يكون

فصل في بيان الحروف

المصلي اتماما باعتبار تركه النية او الترتيب في الوضوء مع صحة صلوته كما في ترك الفاتحة وح لا يلزم النسخ
قوله فيلزم من وجوبهما عدم اجزاء الصلوة التي هي الاصل الا انه يجب الاصل بغسل الاعضاء الثلثة
ومسح الراس مع عدم اجزائه كونه غير كاف في صحة الصلوة وذلك لان المراد بالاصل في هذا المقام
هو المزيد عليه الذي ترتفع بالزيادة اجزاؤه قوله ولم يجعل تلك اي الواجبات بمعنى انه يأثم تاركها
في الوضوء والا فلا خفاء في ان غسل المرافق ومقدار الربع في المسح واجب بمعنى اللازم بدليل
ظني بحيث لا يكفر جاحده قوله اصله ثابت اقتباس لطيف بتغيير يسير مع ما فيه من لطف الايهام
وذلك ان الامام ابا حنيفة رح اسم ابيه ثابت كما ان قواعد فقهه واصوله محكمة ثابتة ونتائج فكره
عالية مشتهرة كفروع فقهه قوله للشركة في صدر الكلام وهو عقد المضاربة فانه يقتضي على
الشركة في الربح وبيان نصيب احد الشريكين في المال المشترك بيان لنصيب الاخر فاذا قال
على ان لي نصف الربح فكانه قال ولك ما بقي فهو في حكم المنطوق قوله بدلالة حال المتكلم اي الذي
من شانه التكلم في اي دينه كالشارع والمجتهد وصاحب الحادثة قوله وكذا السكوت في موضع
الحاجة كان لا انباء ان يتقدم ذلك ويجعل سكوت صاحب الشرع وسكوت الصحابة وسكوت البكر من امثلته
فان الكلام والذي يعاينه الشارع لو لم يكن حقا لا حاجة الى تعيينه ضرورة ان الشارع لا يسكت عن تغيير الباطل
قوله وكذا سكوت البكر البالغة جعل بيانا لحالها التي توجب الحياء من الاجازة المنبئة عن الرغبة
في الرجال وعبارة فخر الاسلام ره ان سكوت البكر في النكاح جعل بيانا لحالها التي توجب ذلك اي
السكوت وهي اي تلك الحالة هي الحياء والمقصود ان السكوت جعل بيانا للحياء عن التكلم بما حصل لها
من الرضاء والاجازة وقيل معناه انه جعل بيانا لحال توجب ذلك اي كونه بيانا وهي الحياء
فجعل سكوتها دليلا يمنع الحياء من التكلم به وهو الاجازة والصواب ان اللام في قوله لحالها
ليست صلة للبيان وانما هو تعليل له والمعنى جعل السكوت بيانا للرضاء لاجل حال في البكر
توجب السكوت وهي الحياء عن اظهار الرغبة في الرجال ومعنى عبارة المص انه جعل بيانا للاجازة
لاجل حالها الموجبة للحياء وهي الرغبة في الرجال وكذا النكول جعل بيانا لثبوت الحق عليه واقرارا به
لاجل حال في الناكل وهذا هو الموافق لما نحن بصدده من ان البيان يثبت بدلالة حال المتكلم
قوله كالمولى يسكت حين يرى عبده يبيع ويشتري يكون اذنا فان قيل يحتمل ان يكون
سكوته لفرط الغيظ وعدم الالتفات بناء على ان العبد محجور شرعا قلنا يترجح جانب
الرضا بدلالة العرف والعادة في ان من لا يرضى بتصرف العبد يظهر النهي ويرد عليه ولا خفاء
ان هذا القسم مندرج في القسم الاول اعني ثبوت البيان بدلالة حال المتكلم قوله وعلى الثاني
المائة مجملة يعني ليس عطف الدرهم عليها تفسيرا لها لان مبنى العطف على التغاير ومبنى التفسير على

الاتحاد

الاتحاد قوله لنا استدل على كون المعطوف بيانا للمعطوف عليه في مثل على مائة ودرهم بان حذف
المعطوف عليه اي حذف تمييزه متعارف وتنتشر في العدد اذا عطف عليه عدد مفسر مثل مائة وثلثة اثواب
حتى ان ذكره يستهجن في العربية ويعد تكرارا فصورة عطف العدد ايضا يحمل على ذلك اي على حذف مميز
المعطوف عليه بقرينة المعطوف فيما اذا كان المعطوف مقدرا بالعدد مثل مائة ودرهم او بالوزن
مثل مائة وقفيز حنطة لمشابهته العدد بخلاف نحو قوله على مائة وعبد او ثوب فان ذلك لا يكون بيانا للاول
لانه لا يشبه العدد حتى يصلح قياسه على مثل له على مائة وثلثة دراهم مع مانع آخر وهو ان تفسير المائة
بالعبد او الثوب لا يلائم لفظ علي لان موجبه الثبوت في الذمة ومثل العبد والثوب لا يثبت في الذمة
الا في السلم للضرورة فلا يكثر استعماله الا فيما صرح به كالمعطوف دون المعطوف عليه مع انه لا يكثر كثرة العدد
حتى يستحق التخفيف فان قيل القياس ليس بمستقيم لان المفسر في مثل مائة وثلثة دراهم هو مميز
المعطوف اعني المضاف اليه لا نفس المعطوف على ما زعمتم في مائة ودرهم قلنا نعم بل المفسر هو المعطوف
يعني ان المعطوف عليه يكون من جنس المعطوف درهما كان او دينارا او غيرهما وقد يجاب عن اصل الدليل
بانه قياس في اللغة وان اريد اثبات الحكم على القياس الشرعي لم يكن من قبيل البيان وايضا لا نم
ان العلة هو كون المعطوف من قبيل المقدرات بل كون العطف مقتضيا للشركة فيما يتوقف عليه
المعطوف والمعطوف عليه كالخبر والشرط فكذا التفسير في مائة وثلثة اثواب بخلاف مائة ودرهم لعدم
الابهام في المعطوف فلا احتياج الى التفسير **الركن الثالث في الاجماع** هو في
اللغة العزم يقال اجمع فلان على كذا اي عزم والاتفاق يقال اجمع القوم على كذا اي اتفقوا وفي
الاصطلاح اتفاق المجتهدين من امة محمد صلى الله عليه وسلم في عصر على حكم شرعي والمراد بالاتفاق
الاشتراك في الاعتقاد او القول او الفعل وقيد بالمجتهدين لانه لا عبرة باتفاق العوام وعرف
بلام الاستغراق احترازا عن اتفاق بعض مجتهدي عصر واحترز بقوله من امة محمد عم عن اتفاق مجتهدي
الشرايع السالفة وقوله في عصر حال من المجتهدين معناه زمان ما قل او كثر وفائدته الاحتراز
عما يتوهم من ترك هذا القيد من لزوم عدم انعقاد الاجماع الى آخر الزمان لانه لا يتحقق اتفاق جميع
المجتهدين الا ح ولا يخفى ان من تركه انما تركه لوضوحه لكن التصريح به انسب بالتعريفات واطلق
ابن الحاجب وغيره لفظ الحكم ليعم الشرعي وغيره حتى يجب اتباع اجماع آراء المجتهدين في امر الحروب
ونحوها ويرد عليه ان تارك الاتباع ان اثم فهو امر شرعي والا فلا معنى للوجوب والمص خصصه
بالشرعي زعما منه انه لا فائدة في الاجماع في الامور الدنيوية والدينية الغير الشرعية وفيما ذكره نظر
ابن الحاجب نظرا الى ان العقلي قد يكون ظنيا فبالاجماع يصير قطعيا كما في تفضيل الصحابة وكثير من الاعتقاديات
وايضا الحسي الاستقبالي قد يكون مما لم يصرح به المخبر الصادق بل استنبط المجتهدون من نصوصه

فيفيد الاجماع قطعية قوله والبحث هنا فى امور ركنه واهله وشرطه وحكمه وسببه اعنى السند والناقل
وعلى هذا كان المناسب ان يقول الاول ركنه الا انه اراد بالبحث المعنى الجنسى فكانه قال وفيه ابحاث
فى امور فبهذا الاعتبار صح قوله الاول فى ركنه قوله ضرب امراة بجنايته روى ان امراة غاب عنها
زوجها فبلغ عمر رضه انها تجالس الرجال وتحدثهم فانفذ اليها ليمنعها عن ذلك فاملصت من هيبته اى القت
الجنين واسقطته قوله وقد يكون اى سكوت المجتهد للتامل وغيره كاعتقاد حقية كل مجتهد اوكون
القايل اكبر سنا او اعظم قدرا او اوفر علما او استقرار الخلاف حتى لو حضر مجتهدو الحنفية والشافعية
وتكلم احدهم بما يوافق مذهبه وسكت الاخرون لم يكن اجماعا ولا يحمل سكوتهم على الرضاء لتقرر الخلاف
ثم لا يخفى ان اشتراط مضى مدة التامل انما يدفع احتمال كون السكوت للتامل ولا يدفع احتمال كونه لتصويب
المجتهدين او استقرار الخلاف ونحو ذلك واعلم ان مثل هذا الاجماع يسمى الاجماع السكوتى لا يكون حجة
وان كان يوجب الادلة القطعية بمنزلة العام من النصوص قوله فى العيوب الخمسة هى الجذام والبرص
والجنون فى احد الزوجين والجب والعنة فى الزوج والرتق والقرن فى الزوجة قوله
فشمول العدم هو فى حكم الغسل ان لا يجب غسل المخرج ولا غسل اعضاء الوضوء وشمول الوجود ان
يجب غسلهما جميعا وفى حكم النقض شمول الوجود ان ينتقض الطهارة بكل من خروج الخارج من غير السبيلين
ولمس المراة وشمول العدم ان لا ينتقض بشئ منهما قوله وقال بعض المتاخرين ذكر الامدى
فى الاحكام ان المختار فى هذه المسئلة انما هو التفصيل وهو ان القول الثالث ان كان يرفع ما اتفق عليه
القولان فهو ممتنع لما فيه من مخالفة الاجماع والا فلا فليس فيه خرق للاجماع حيث وافق كل واحد من
القولين من وجه وان خالفه من وجه وبين كثيرا من امثلة القسمين ثم قال فان قيل كل من القولين غير قايل
بالتفصيل فهو قول لم يقل به احد فيكون باطلا قلنا عدم القول به لا يوجب بطلان القول به والا
لما جاز الحكم فى واقعة متجددة لم يسبق فيها قول لاحد فان قيل قد اتفق القولان على نفى التفصيل
فالقول بالتفصيل خرق للاجماع قلنا ثم فان عدم القول بالتفصيل اعم من القول بعدم التفصيل
ولا يلزم من الاعم الاخص نعم لو صرح القولان بنفى التفصيل لما جاز القول به فان قيل فى
التفصيل تخطية كل من الفريقين فى بعض ما ذهب اليه وهى تخطية للامة فيمتنع قلنا الممتنع تخطية
الامة فيما اتفقوا عليه لا تخطية كل بعض فيما لا اتفاق عليه فعلم ان عدم القول بالفصل وان اشتهر
فى المناظرات لكنه ليس مما وقع الاتفاق على قبوله وانما يقبل حيث يصلح الزاما للخصم بان يلزمه
من التفصيل بطلان مذهبه ثم التفصيل الذى اختاره صاحب الاحكام ومن تبعه اصل كلى يفيد معرفة
احكام الجزئيات اذ لا يخفى على الناظر المتامل ان القول الثالث هل يشتمل على رفع ما اتفق عليه
القولان السابقان ام لا وليس على الاصولى التعرض لتفاصيل الجزئيات وما ذكره المصنف

زوجة وابوين م

من ان القول الثالث مستلزم لبطلان الاجماع فى جميع الصور غير معتد به لانه ادعاء باطل لانا لا نسلم
ثبوت احد القولين بالاجماع فى مسئلة الزوج او الزوجة مع الابوين كيف وقد يصدق انه لا شئ
من القولين مجمع عليه لما فيه من مخالفة البعض ولهذا احدث التابعون قولا ثالثا فقال ابن سيرين
بثلث الكل فى زوج وابوين دون الزوجة وقال تابعى آخر بالعكس وكذا فى العيوب الخمسة ليس شمول
الوجود ولا شمول العدم مجمع عليه وكذا الحال فى مسئلة لا اجماع على وجوب غسل المخرج لمخالفة ابى حنيفة
ولا على وجوب غسل اعضاء الوضوء لمخالفة الشافعى واذا صدق انه لا شئ ولا واحد
من الطهارتين مما يجب اجماعا فكيف يصدق ان احديهما واجبة اجماعا غاية ما فى الامر انه يمكن ملاحظة
التخيير بين الامرين بمفهوم يشملهما على سبيل البدل ويكون تعلق الحكم به فى كل من القولين باعتبار
تحققه فى فرد والظاهر انه لا يلزم منه الاجماع على الحكم فى شئ من الافراد بخلاف مسئلة العدة والجد مع الاخوة
لاتفاق الفريقين على عدم جواز الاكتفاء بالاشهر قبل الوضع وعلى عدم جواز حرمان الجد واما
مسئلة علة الربوا فلا يخفى ان القول الثالث ان كان قولا بعدم اعتبار الجنس فى العلية كان
مخالفا للاجماع والا فلا لعدم تحقق اتفاق الاقوال الثلثة الا على اعتبار الجنس فى العلية
قوله واما عند ابن مسعود فهو داخل فى حيز قوله لم يقل به احد يعنى الا قايل بان المجموع المركب
من كون الحامل بوضع الحمل ومن انقضاء الاشهر منتف اما عند ابن مسعود وغيره الاعتداد بالاقل فلان
الجزء الاول اعنى انقضاء الاشهر منتف لان الحبل باق واما عند غيره فلان الجزء الاول اعنى كون العدة
بوضع الحمل منتف لكونها بابعد الاجلين والمركب ينتفى بانتفاء احد جزئيه قوله فى القمار هو
المال الغايب الذى لا يرجى فان رجى فليس بضمار وقيل هو ما لا ينتفع به من الاموال قوله
فلا بد من ضابط تقرير كلامه ان القولين ان يتفقان اما ان يشتركا فى امر ولعدم هو حكم شرعى
فاحداث القول الثالث ابطال للاجماع وان لم يشتركا فى ذلك بان لا يكون المشترك فيه
واحدا بالحقيقة او كان واحدا لكن لا يكون حكما شرعيا فاحداث القول الثالث لا يكون ابطالا
للاجماع وعند تقرير هذا الضابط لا بد للاجماع من النظر فى ان اى موضع يشترك فيه القولان
فى حكم واحد شرعى واى موضع لا يشتركان فيه فى ذلك فنقول المختلف فيه بين الاولين قد يكون
حكما متعلقا بمحل واحد وقد يكون حكما متعلقا باكثر من محل واحد اما الاول وهو ان يكون المختلف
فيه متعلقا بمحل واحد فالقولان قد يظهر اشتراكهما فى حكم واحد شرعى فيبطل الثالث كما فى
مسئلة العدة والجد مع الاخوة وقد يظهر عدم اشتراكهما فى ذلك كما فى مسئلة الربوا فلا يبطل
الثالث وقد يكونان بحيث يمكن ان يخرج منهما اشتراك فى حكم واحد شرعى وافتراق بين الزوجين
فى ان كان الافتراق مما حكم به الشرع كما فى مسئلة ذات الزوجين فان القولين يشتركان

في اثبات نسب الولد من احدهما وفي ان الثبوت من احدهما ينافي الثبوت من الآخر بحكم الشرع فاحداث القول الثالث بط سواء كان قوله بشمول الوجود اعني ثبوت النسب منهما جميعا او بشمول العدم اعني عدم ثبوته من واحد منهما اصلا وان لم يكن للافتراق مما حكم به الشرع كما في مسئلة الخارج من السبيلين حيث اتفق القولان على وجوب التطهير اعني الوضوء او غسل المخرج وعلى الافتراق اعني كون الواجب احدهما فقط لكن لم يحكم الشرع بان وجوب احدهما ينافي وجوب الآخر فالقول الثالث ان كان قوله بشمول العدم اعني عدم وجوب شيء منهما كان باطلا مبطلا للاجماع السابق وان كان قوله بشمول الوجود اعني وجوبهما جميعا لم يكن باطلا لعدم استلزامه ابطال الاجماع ولزم من هذا ان الحكم بانه اذا اشترك القولان في حكم واحد شرعي كان القول الثالث مستلزما لابطال الاجماع ليس على اطلاقه واما الثاني وهو ان يكون المختلف فيه حكما متعلقا باكثر من محل واحد واختلاف القولين انما يتصور بثلثة اوجه الاول ان يكون احدهما قائلا بثبوت الحكم في صورة معينة وعدم ثبوته في الصورة الاخرى والآخر قائلا بالعكس كقول ابي حنيفة رح بالانتقاض بالخروج من غير السبيلين لا بمس المرأة وقول الشافعي رح بالانتقاض بالمس دون الخروج فالقول بالانتقاض بكل منهما او بعدم الانتقاض بشيء منهما لا يكون ابطالا لحكم شرعي مجمع عليه الثاني ان يكون احدهما قائلا بالثبوت في الصورتين وهو معنى شمول الوجود والآخر بالعدم فيهما وهو معنى شمول العدم فان اتفق الشمولان على حكم واحد شرعي كثبوت الولاية للاب والجد في الولاية كان القول بالافتراق مبطلا للاجماع والا فلا كالقول بجواز الفسخ ببعض العيوب دون البعض الثالث ان يكون احدهما قائلا بالثبوت في احدى الصورتين بعينها والعدم في الاخرى والآخر قائلا بالثبوت في كلتا الصورتين فيكون اتفاقا على الثبوت في صورة بعينها او بالعدم فيهما فيكون اتفاقا على العدم في صورة بعينها فيكون القول الثالث ابطالا للمجمع عليه كمسئلة الصلوة في الكعبة نفلا وفرضا وتجعل هذه المسئلة ومسئلة مساواة الاب والجد من القسم الثاني تبين ان ليس المراد بالاول ان يشترك القولان في حكم واحد شرعي وبالثاني ان لا يشتركا فيه واما مسئلة بيع الملاقيح والبيع بالشرط فلا يخفى عليك انها خارجة عن البحث فان بطلان بيع الملاقيح مسئلة مجمع عليها والبيع بالشرط مسئلة مختلف فيها لا تعلق لاحديهما بالاخرى والبحث سوانه اذا سبق في مسئلة اختلاف على قولين فاحداث قول ثالث هل يكون ابطالا للاجماع ام لا قوله واما مسئلة الربوا احد القولين فيها علية القدر مع الجنس والآخر الطعم مع الجنس والاذخار مع الجنس وهما لا يشتركان في واحد حقيقي هو حكم شرعي فان مفهوم احدهما غير واحد بحسب الاعتبار بل بحسب العبارة دون الحقيقة ومع ذلك فليست العلية حكما شرعيا لا يدرك الا بخطاب الشرع بل قد يستنبط نعم يمكن ان يقال ان القولين اتفقا على انه لا ربوا في غير احدهما

وهذا حكم شرعي فالقول بعدم دخول الجنس في العلية رفع لذلك قوله فالتطهير واجب بالاجماع قد عرفت انه يصدق لا شيء من التطهيرين بمجمع على وجوبه اما غسل المخرج فلمخالفة ابي حنيفة رح واما غسل الاعضاء فلمخالفة الشافعي رح فلا يصدق ان احدهما واجب بالاجماع قوله ولو جعل الحكمان يعني لو اعتبر تركيب بين الحكمين في كل من القولين ليصير حكما واحدا بان يقال لا انتقاض بالخروج مع عدم الانتقاض بالمس حكم واحد لابي حنيفة رح والانتقاض بالمس مع عدم الانتقاض بالخروج حكم واحد للشافعي رح فهذان لا يشتركان في امر واحد وقع الاتفاق عليه حتى يكون مخالفته ابطالا للاجماع فان قيل قد اتفقا على احد الافتراقين اعني انتقاض الخروج دون المس او بالعكس فالجواب ان هذا مع كونه واحدا اعتباريا ليس بحكم شرعي فان قيل ينبغي ان يكون القول بشمول العدم مبطلا للاجماع على حكم شرعي هو بطلان صلوة من احتجم ومس فالجواب ان بطلانها ليس بمجمع عليه وانما قال فالذي يخطر ببالي لان الظاهر انه لا خلاف في بطلان الصلوة وانما الخلاف في جهة البطلان فالحكمان متحدان لا تغاير بينهما اصلا وانما التغاير في العلة قوله واما الاجماع المركب قاعم من هذا اي مما يسمى عدم القائل بالفصل لانه يشمل ما اذا كان احدهما قائلا بالثبوت في احدى الصورتين فقط والآخر بالثبوت فيهما او بالعدم فيهما قوله وليس هوى صاحب البدعة الذي يدعو الناس اليها مانعا على الاطلاق لانه وان كان من اهل القبلة فهو من ائمة الدعوة دون المتابعة كالكفار ومطلق الاسم لامة المتابعة المشهود لها بالعصمة قال شمس الائمة رح صاحب البدعة ان لم يكن يدعو اليها ولكنه مشهور بها فقيل لا يعتد بقوله فيما يضلل فيه واما فيما سواه فيعتد به والاصح انه ان كان مظهرا لها فلا يعتد بقوله اصلا والا فالحكم كما ذكر قوله بالتعصب هو عدم قبول الحق عند ظهور الدليل بناء على ميل الى جانب قوله لا يكفر بالمخالفة يعني في صورة عدم تمام الاجماع بناء على بقاء مخالف واحد قوله انقراض العصر عبارة عن موت جميع من هو من اهل الاجتهاد في وقت نزول الحادثة بعد اتفاقهم على حكم فيها وفائدة ذلك جواز الرجوع قبل الانقراض لا دخول من سيحدث وقيل جواز الرجوع ودخول من ادرك عصرهم من المجتهدين في اجماعهم ايضا وعند القائلين بالاشتراط ينعقد الاجماع لكن لا يبقى حجة بعد الرجوع وقيل لا ينعقد مع احتمال الرجوع قوله فجعلوا الخلاف المتقدم مانعا لما لم يكن على طريق البحث عن المآخذ كما هو دأب المناظرين بل على ان يعتقد كل حقية ما ذهب اليه وعليه عامة اهل الحديث والشافعية رح وقد صح عن محمد رح انه لا يكون مانعا ونقل عن ابي حنيفة رح ما ينبئ بالمنع وذلك كبيع امهات الاولاد كان مختلفا بين الصحابة رضي الله عنهم فاجمع التابعون على انه لا يجوز فلو قضى به قاض لا ينفذ عند محمد رح وروى الكرخي عن ابي حنيفة رح انه لا ينقض قيل هذا مبني على ان الاجماع لم ينعقد وقيل على ان فيه شبهة حيث ذهب كثير من العلماء الى

انه ليس باجماع قوله لكنه لم يبق اى لم يبق دليلا يعتد به وتبعل وعبارة فخر الاسلام ره انه نسخ
واعترض عليه لا نسخ بعد انقطاع الوحى واجيب بجوازه فيما يثبت بالاجتهاد على معنى انه لما انتهى
ذلك الحكم بانتهاء المصلحة وفق الله المجتهدين للاتفاق على القول الآخر ورفع الخلاف وان لم نعرف
منع هذا الحكم وتبدل المصلحة قوله وهو ان يثبت الحكم اى الحكم الشرعى اذ الحكم الدنيوى لا يثبت
يقينا الا ان الاجماع السكوتى فوق صريح قول النبى عم وهو ليس بحجة فى مصالح الدنيا لقوله عم فى قصة
التلقيح انتم اعلم بامور دنياكم وربما كان يترك رايه فى الحروب بمراجعة الصحابة وقيل يثبت الحكم
لكن الدنيوى يجوز مخالفته بعد تبدل المصلحة واما الحكم الشرعى المجمع عليه فان كان اجماعه ظنيا لا
جاحده وان كان قطعيا فقيل يكفر وقيل لا يكفر والحق ان نحو العبادات الخمس فيما علم بالضرورة
كونه من الدين يكفر جاحده اتفاقا وانما الخلاف فى غيره وسياتى فيه تفصيل واستدل على افادته ثبوت
الحكم يقينا بوجوه من الكتاب والسنة منها قوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى
ويتبع غير سبيل المومنين نوله ما تولى ونصله جهنم وجه الاستدلال انه اوعد باتباع غير سبيل
المومنين بضمه الى مشاقة الرسول التى هى كفر فيحرم اذ لا يضم مباح الى حرام فى الوعيد واذا حرم
اتباع غير سبيلهم لزم اتباع سبيلهم اذ لا مخرج عنهما لان ترك الاتباع غير سبيلهم فيدخل فى
غير سبيلهم والاجماع سبيلهم فيلزم اتباعه فان قيل لفظ الغير مفرد لا يفيد العموم فلا يلزم
حرمة اتباع كل ما يغاير سبيل المومنين بل يجوز ان يكون غير سبيل المومنين هو الكفر والتكذيب
قلت بل هو عام بالاضافة الى الجنس بدليل صحة الاستثناء قطعا ولو سلم فيكفى الاطلاق فان
قيل السبيل حقيقة فى الطريق الذى يمشى فيه وهو غير مراد اتفاقا فيجب حمله على الذى اتفق
عليه الائمة من قول او فعل او اعتقاد اولى من حمله على الدليل الذى اتبعوه قلنا اتباع غير
الدليل وان كان هو القياس داخل فى مشاقة الرسول اى مخالفة حكمه لان القياس ايضا مستند
الى نص وح يلزم التكرار فان قيل لو عم لزم اتباع المباحات واسناد الحكم الى الدليل
الذى سند المومنون اجماعهم اليه قلت خص ذلك للقطع بانه لا يلزم المتابعة فى المباح و
لا اتباع هو الاتيان بمثل فعل الغير لكونه فعل الغير لا لكونه مما ساقه اليه الدليل مثل ايمان
المومنين بالله تعالى وبنبوة موسى عم لا يعد اتباعا لليهود وكذلك ما خص المومنون بالمجتهدين
الموجودين فى عصر فان قيل يجوز ان يراد سبيلهم فى متابعة الرسول او مناصرته او الاقتداء
به او فيما صاروا به مومنين وهو الايمان به وقد نزلت الاية فى طعمة ابن ابيرق حين سرق
درعا وارتد ولحق بالمشركين اجيب بان العبرة للعمومات والاطلاقات دون خصوص
الاسباب والاحتمالات والثابت بالنصوص ما دلت عليه ظواهرها ولم يصرف عنه قرينة وقد جاء

انتفاء ٤

المؤمنين ٤

ان التمسك بالظواهر ووجوب العمل بها انما يثبت بالاجماع ولولاه لوجب العمل بالدلائل المانعة عن اتباع الظن
واعترض المص ره بانه يجوز ان يكون سبيل المومنين ما اتى به الرسول عم ويكفى فى صحة العطف تغاير
المفهومين والجواب انا لا نمنع ذلك من جهة انه لا يصح العطف بل من جهة ان سبيل المومنين عام
لا تخصص له بما ثبت اتيان الرسول عم به مع ان حمل الكلام على التاسيس الجديد اولى من حمله على التكرار
وتغاير المفهومين لا يدفع التكرار كما فى قولنا اتبعوا القران وكتاب الله والتنزيل ونحو ذلك
قوله ولا يمكن ايضا ان يكون سبيل المومنين احكاما لا يدخل فيها ما اتى به عم هذا مما لا حاجة اليه فى
الاستدلال وعلى تقدير كونه غير ما اتى به النبى عم لا يدخل اتباع ما اتى به النبى عم فى الوعيد لان عطف
اتباع غير سبيل المومنين على مخالفة الرسول عم والحاق الوعيد بهما قرينة ظاهرة على ان اتباع ما اتى به
امتثال او امره لا يدخل فى الوعيد وان كان غير سبيل المومنين وعلى هذا لا حاجة الى ما التزمه
من ان جزء الشىء لا يكون غيره مع انه امر اتفق على بطلانه جمهور المتكلمين بمنع الاية على حجية الاجماع
قوله وكذلك جعلناكم امة وسطا اثبت للمجموع لا لكل العدالة وهى تقتضى الثبات على الحق
والطريق المستقيم لان العدالة الحقيقية الثابتة بتعديل الله تعالى ينافى الكذب والميل الى جانب الباطل ولو خفاء
فانها ليست ثابتة لكل واحد من الامة فتعين المجموع وايضا الشاهد حقيقة هو المخبر بالصدق واللفظ
مطلق يتناول الشهادة فى الدنيا والاخرة فيجب ان يكون قول الامة حقا وصدقا لاختيارهم الحكيم الخبير
للشهادة على الناس قوله وكل الفضائل منحصرة فى التوسط تقرير الكلام ان الخالق تعالى قد ركب
فى الانسان ثلث قوى احديها مبداء لادراك الحقائق والشوق الى النظر فى العواقب والتمييز بين المصالح
والمفاسد ويعبر عنها بالقوة النطقية والنفس المطمئنة والملكية والثانية مبداء جذب المنافع
وطلب الملاذ من الماكل والمشارب وغير ذلك ويسمى القوة الشهوية والبهيمية والنفس الامارة والثالثة
مبداء الاقدام على الاهوال والشوق الى التسلط والترفع وهى القوة الغضبية والسبعية والنفس
اللوامة وتحدث من اعتدال الحركة للاولى الحكمة وللثانية العفة وللثالثة الشجاعة وامهات الفضائل
هى هذه الثلثة وما سوى ذلك انما هو من تركيباتها وتفريعاتها وكل منها محتوش بطرفى افراط
وتفريط هما رذيلتان اما الحكمة فهى معرفة الحقائق على ما هى عليه بقدر الاستطاعة وهو العلم النافع
المعبر عنه بمعرفة النفس ما لها وما عليها المشار اليه بقوله تعالى ومن يؤت الحكمة فقد اوتى خيرا كثيرا وافراطها
الجربزة وهى استعمال الفكر فيما لا ينبغى كمخالفة الشرائع نعوذ بالله من علم لا ينفع وتفريطها الغباوة التى
هى تعطيل القوة الفكرية بالارادة والوقوف على اكتساب العلوم النافعة واما الشجاعة فهى انقياد
السبعية للناطقة فى الامور ليكون اقدامها على حسب الروية من غير اضطراب فى الامور الهايلة حتى يكون
فعلها جميلا وصبرها محمودا وافراطها التهور اى الاقدام على ما لا ينبغى وتفريطها الجبن اى الحذر عما لا ينبغى

كالمتشابهات وعلى به لا يبقى ٤

طرفها

لا ينبغى ٤

واما العفة فهي انقياد البهيمية للناطقة ليكون تصرفاتها بحسب اقتضاء الناطقة لتسلم عن استعباد الهوى اياها واستخدام اللذات على ما يجب وافراطها الخلاعة والفجور اي الوقوع في ازدياد اللذات على ما يجب وتفريطها الخمود اي السكون عن طلب اللذات بقدر ما رخص فيه العقل والشرع ايثارا لا خلقة فالاوساط فضايل والاطراف رذايل ولما امتزجت الفضايل الثلثة حصلت من اجتماعها حالة متشابهة هي العدالة فبهذا الاعتبار عبر عن العدالة بالوساطة واليه اشير بقوله عم خير الامور اوسطها والحكمة في النفس البهيمية بقاء البدن الذي هو مركب النفس الناطقة لتصل بذلك الى كمالها اللايق بها ومقصدها المتوجه اليها وفي السبعية كسر النفس البهيمية وقهرها ودفع الفساد المتوقع من استيلائها واشترط التوسط في افعالها لئلا تستعبدا الناطقة في هواهما وتصرفاها عن كمالها ومقصدها وقد مثل ذلك بفارس اتخذ سبعا للاصطياد فان انقاد السبع والبهيمة للفارس واستعملهما على ما ينبغي حصل مقصود الكل بوصول الفارس الى الصيد والسبع الى الطعمة والبهيمة الى العلف والا هلك الكل فقول النفس الحيوانية اراد بها ما هو اعم من البهيمية والسبعية واما الكلام في ان هذه الثلثة نفوس متعددة او نفس واحدة مختلفة بالاعتبارات ام قوى وكيفيات للنفس الانسانية فموضعه علم آخر قوله واما غيره من الايات الدالة على ان اتفاق مجتهدي عصر واحد حجة قطعية فليست بقوية اما قوله تع كنتم خير امة الاية فلان الظاهر ان للصحابة على ما يشعر به قوله تع لن يضروكم الا اذى وان الضلال في بعض الاحكام بناء على الخطاء في الاجتهاد بعد بذل الوسع لا ينافي كون المؤمنين العاملين بالشرايع الممتثلين للاوامر خير الامم ولان المعروف والمنكر ليسا على العموم اذ رب منكر لم ينهوا عنه لعدم الاطلاع عليه ولان المعروف والمنكر بحسب الراي والاجتهاد لا يلزم ان يكونا كذلك في الواقع وبعد تسليم جميع ذلك لا دلالة قطعا على قطعية اجماع المجتهدين من عصر قوله وما ذكر من الاخبار قد يستدل على حجية الاجماع بان الاخبار في عصمة الامة عن الخطاء مع اختلاف عباراتها وكون كل منها خبر واحد قد تظاهرت حتى صارت متواترة المعنى بمنزلة شجاعة علي رض وجود حاتم فاجاب بان بلوغ مجموعها حد التواتر غير معلوم ولا يخفى ان مثل هذا يرد على كل ما ادعي تواتر معناه قوله فانا لو كنا قد ذكرنا المص تمام ما تمسك له على قطعية الاجماع حاصل الاول انه تع حكم باكمال دين الاسلام فيجب ان لا يكون شيء من احكامه مهملا ولا شك ان كثيرا من الحوادث تمام بيانه بصريح الوحي فيجب ان يكون مندرجا تحت الوحي بحيث لا يصل اليه كل احد الا ان لا يمكن للامة استنباطه وهو باطل اذ لا فايدة في الادراج او يمكن لغير المجتهدين منهم وهو باطل بالضرورة فتعين استنباطه للمجتهدين وح اما ان يستنبطه قطعا ويقينا كل مجتهد وهو باطل لما بينهم من الاختلاف او جميع المجتهدين الى القيمة وهو ايضا باطل لعدم الفايدة فتعين استنباط جمع من المجتهدين ولا دلالة على تعيين عدد معين من الاعصار فيجب ان يعتبر عصر

وح لا ترجيح للبعض على البعض فتعين اعتبار جميع المجتهدين في عصر واحد فيكون اتفاقهم بيانا للحكم وبينة عليه فيجب اتباعه للايات الدالة على وجوب اتباع البينة هذا غاية تقرير هذا الكلام ولقايل ان يقول وجوب الاتباع لا يستلزم القطع وايضا ما ذكر لا يدل على حجية اجماع مجتهدي كل عصر لجواز ان يكون المندرج في الوحي ما يطلع عليه واحد او جماعة من المجتهدين في عصر آخر قبله او بعده وايضا اكمال الدين هو التنصيص على قواعد العقايد والتوقيف على اصول الشرايع وقوانين الاجتهاد لا لو راد كل حادثة في القرآن والمص جعل القضايا المتفق عليها نوعين احدهما ما اتفق عليه جميع الناس والثاني ما اتفق عليه المجتهدون من امة محمد عم في عصر وظاهر انها لا تنحصر في ذلك لان ما لم يتفق عليها جميع الناس بل بعضهم اقسام كثيرة لا يدخل تحت الحصر ثم ذكره في النوع الاول تطويلا وتفصيلا لا دخل له في المقصود الا بيان ان ما اتفق عليه المجتهدون في عصر يجب على اهل ذلك العصر قبوله كما ان المتفق عليها بين الجميع يجب قبولها وثبوتها في نفس الامر بمنزلة المتواترات والمجربات قوله وايضا قوله فلولا نفر من كل فرقة منهم طايفة الاية لقايل ان يقول هذا لا يفيد الا ان يكون ما اتفق عليه الطوايف المتفقهة حجة على غير المتفقهة والكلام في كونه حجة على المجتهدين حتى لا يسعهم مخالفته وايضا وجوب العمل لا يستلزم القطع وكذا الكلام في قوله تع اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم على انه لو صح ما ذكره لزم ان يكون قول مجتهد واحد في عصر لا مجتهد فيه غيره حجة قطعية لكونه بينة على الحكم في ذلك العصر قوله وايضا قوله تع وما كان الله ليضل قوما الاية لقايل ان يقول المراد عدم الاضلال بالالجاء الى الكفر بعد الهداية الى الايمان اذ كثيرا ما يقع الخطاء لجماعات العلماء وايضا هذا لا ينفي وقوع الضلال والذهاب الى غير الحق من النفس او من الشيطان وانما ينفي وقوع الضلال من الله وايضا لو اجري على ظاهره لزم ان لا يخطأ جماعة من العلماء قط ولا دلالة على تعيين جميع المجتهدين في عصر قوله وايضا قوله تع ونفس وما سواها الاية الواو للقسم ومعنى تنكير نفس التكثير وقيل المراد نفس آدم عم ومعنى الهام الفجور والتقوى افهامهما وتعريف حالهما والتمكين من الاتيان بهما ومعنى تزكيتها انماؤها بالعلم والعمل ومعنى تدسيتها نقصها واخفاؤها بالجهالة والفسوق وليس معنى الهام الفجور والتقوى ان يعلم كل خير وشر ولا اختصاص لذلك بالنفس المزكاة فكيف بجميع المجتهدين من امة محمد عم والعجب من المص كيف يرد استدلالات القوم بانها ليست قطعية الدلالة على كون الاجماع حجة قطعية واورد مما تمسك له ما لا دلالة فيه على المطلوب بوجه من الوجوه والحاق مثل هذا الوجه بالكتاب مما تفرد له في آخر عهده ولا يوجد في النسخ القديمة وقد يقال ان مراده الاستدلال بمجموع الايات المذكورة لا بكل واحد وفيه ان ذلك مع انه خلاف ظاهر كلامه ليس بمستقيم اذ لا دلالة للمجموع ايضا قطعا قوله وايضا العلماء الاستدلال جيد الا ان حاصله راجع الى ما سبق من ان الاحاديث الدالة على حجية الاجماع متواترة

المعنى والقصد منع ذلك ثم لما كان هنا مظنة ان يقال ان العلماء لم يتفقوا على ذلك بحيث يمتنع تواطؤهم على الكذب
لان منهم من خالف وزعم ان الحجة انما هو اهل المدينة او اجماع العترة اجاب بان ما ندعي كونه حجة اخص
من الاجماعات لانه اجماع جميع المجتهدين في عصر فيدخل فيهم المجتهدون من اهل المدينة والعترة بخلاف
اجماع اهل المدينة او العترة فانه لا يستلزم اجماع الكل وفيه نظر لانه قد لا يوجد في العصر مجتهد
من العترة او لا يطلع عليه كما في القرن الثالث وما بعده فلا يكون اخص ولا يدل له لانهم على مطلوبنا
لان دليلهم اشتمال اجماع العترة على قول الامام المعصوم بل الجواب ان المراد اتفاق علماء السنة
والجماعة والا فقد خالف كثير من اهل الاهواء والبدع قوله ثم الاجماع على مراتب فالاولى بمنزلة
الآية والخبر المتواتر يكفر جاحده والثانية بمنزلة الخبر المشهور يضلل جاحده والثالثة لا يضلل جاحده لما فيه
من الاختلاف قوله وفي مثل هذا الاجماع يجوز التبديل ذهب فخر الاسلام الى انه يجوز نسخ الاجماع بالاجماع
وان كان قطعيا حتى لو اجمع الصحابة على حكم ثم اجمعوا على خلافه جاز والمختار عند الجمهور هو التفصيل على ما
اشار اليه المصنف وهو ان الاجماع القطعي المتفق عليه لا يجوز تبديله وهو المراد لما سبق من ان الاجماع
لا ينسخ ولا ينسخ به والمختلف فيه يجوز تبديله كما اذا اجمع القرن الثاني على حكم يروى فيه خلاف من الصحابة ثم
اجمعوا بانفسهم او اجمع من بعدهم على خلافه فانه يجوز لجواز ان ينتهي مدة الحكم الثابت بالاجماع فيوفق
الله تعالى اهل الاجماع للاجماع على خلافه وربما يقال ان انقطاع الوحي يوجب امتناع النسخ لتخصصه بوقت
الوحي والاجماع ليس كذلك والمصنف قد تحاشى عن اطلاق لفظ النسخ الى لفظ التبديل محافظة على ظاهر كلام
القوم من ان الاجماع لا ينسخ ولا ينسخ به قوله واما اي سمي نفي السند والناقل جمعهما في بحث واحد
لانهما سبب فالاول سبب ثبوت الاجماع والثاني سبب ظهوره والجمهور على انه لا يجوز الاجماع الا عن سند
من دليل او امارة لان عدم السند يستلزم الخطأ اذ الحكم في الدين بلا دليل خطأ ويمتنع اجماع الامة
على الخطأ وايضا اتفاق الكل من غير داع يستحيل عادة كالاجتماع على اكل طعام واحد وفائدة الاجماع
بعد وجود السند سقوط البحث وحرمة المخالفة وصيرورة الحكم قطعيا ثم اختلفوا في السند فذهب الجمهور
الى انه يجوز ان يكون قياسا وانه واقع كالاجماع على خلافة ابي بكر رضه قياسا على امامته في الصلاة
حتى قيل رضيه رسول الله عم لامر ديننا افلا نرضاه لامر دنيانا وذهب الشيعة وداود
الظاهري ومحمد بن جرير الطبري الى المنع من ذلك واما جواز كونه خبر واحد فمتفق عليه كذا في عامة الكتب
وقد وقع في الميزان واصول شمس الائمة ان المذكورين خالفوا في الظني قياسا كان او خبر واحد
ولم يجوزوا الاجماع الا عن قطعي لانه قطعي فلا يبتنى الا على قطعي لان الظن لا يفيد القطع وجوابه
ان كون الاجماع حجة ليس مبنيا على دليله اي سنده بل هو حجة لذاته كرامة لهذه الامة واستدامة لاحكام
الشرع والدليل على بطلان مذهبهم انه لو اشترط كون السند قطعيا لوقع الاجماع لغوا

ثبوت الحكم قطعا بالدليل القطعي فان قيل هذا يقتضي ان لا يجوز الاجماع عن قطعي اصلا لوقوعه لغوا قلنا
المراد انه لو اشترط كون السند قطعيا لكان الاجماع الذي هو احد الادلة لغوا بمعنى انه لا يثبت حكما ولا يوجب
اثرا مقصودا في شيء من الصور اذ التاكيد ليس بمقصود اصلي بخلاف ما اذا لم يشترط فان السند اذا
كان ظنيا فهو يفيد اثبات الحكم بطريق القطع واذا كان قطعيا فهو يفيد التاكيد كما في النصوص المتواضعة
على حكم واحد فلا يكون لغوا بين الادلة واعلم انه لا معنى للنزاع في جواز كون السند قطعيا لانه
ان اريد انه لا يمتنع اتفاق مجتهدي عصر على حكم ثابت بدليل قطعي فظاهر البطلان وكذا ان اريد انه
لا يسمى اجماعا لان الحد صادق عليه وان اريد انه لا يثبت الحكم فلا يتصور نزاع لان اثبات الثابت محال
قوله واما الناقل نقل الاجماع الينا قد يكون بالتواتر فيفيد القطع وقد يكون بالشهرة
فيقرب منه وقد يكون بخبر الواحد فيفيد الظن ويوجب العمل لوجوب اتباع الظن بالدلائل المذكورة
قال الامام الغزالي رح وجوب العمل بخبر الواحد ثبت اجماعا وذلك فيما نقل عن النبي عم
واما فيما نقل عن غيره من الاجماع فلم يدل على وجوب العمل به نص ولا اجماع ولم يثبت صحة القياس
في اثبات اصول الشريعة هذا هو الظاهر ولسنا نقطع ببطلان من يتمسك به في حق العمل واستدل
بان نقل الظني مع تخلل الواسطة بين الناقل والنبي عم يوجب العمل فنقل القطعي اولى
واجيب بان خبر الواحد انما صار ظنيا بواسطة شبهة في الناقل والا فهو في الاصل قطعي
كالاجماع بل اولى لانه لا شبهة لاحد في ان الخبر المسموع من النبي عم حجة قطعا قوله

الركن الرابع في القياس

هو في اللغة التقدير والمساواة يقال قست النعل
بالنعل اي قدرتها بها وفلان لا يقاس بفلان اي لا يساوى به وقد يتعدى بعلى لتضمين معنى الابتناء
كقولهم قاس الشيء على الشيء وفي الشرع مساواة الفرع للاصل في علة حكمه وذلك انه من ادلة الاحكام
فلا بد من حكم مطلوب به وله محل ضرورة والمقصود اثبات ذلك الحكم في ذلك المحل لثبوته في محل اخر
يقاس هذا به فكان هذا فرعا وذلك اصلا لاحتياجه اليه وابتنائه عليه ولا يكن ذلك في كل شيئين بل اذا
كان بينهما امر مشترك يوجب الاشتراك في الحكم ويسمى علة الحكم ولا بد من ثبوت مثلها في الفرع اذ ثبوت
عينها فيه محال لان المعنى الشخصي لا يقوم بمحلين وبذلك يحصل ظن مثل الحكم في الفرع وهو المطلوب وقد وقع في
عبارة القوم انه تعدية الحكم من الاصل الى الفرع بعلة متحدة واعترض عليه بانه منقوض بدلالة النص
وبانه لا معنى لتعدية الحكم لاستحالة الانتقال على الاوصاف ولو سلم فيلزم عدم بقاء الحكم في الاصل
لانتقاله عنه ولو سلم فالثابت في الفرع لا يكون حكم الاصل بل مثله ضرورة تعدد الاوصاف بتعدد المحال
فالمصنف ترك التعدية الى المساواة وقيد العلة بما لا تدرك بمجرد اللغة احترازا عن دلالة النص وفسر تعديته حكم الاصل
باثبات حكم مثل حكم الاصل في الفرع وبهذا خرج الجواب عن الاعتراضات المذكورة الا انه تعرض لبعضها

على التفصيل على ما تشير اليه **قوله** والمراد بالاصل المقيس عليه فان قلت تفسير الاصل والفرع بالمقيس عليه
والمقيس يستلزم الدور لتوقف معرفتهما على معرفة القياس قلت هذا ليس تفسيرا للاصل والفرع بل
بيانا لما صدقا عليه اى المراد بالاصل المحل الذى يسمى مقيسا عليه لا نفس الحكم ولا دليله على ما ذهب اليه اصطلاح
البعض وكذا فى الفرع مثلا لو قلنا الذرة على البر فى حرمة الربوا فالاصل هو البر والفرع هو الذرة
لابتنائهما عليه فى الحكم لا ابتناء **قال** فيخرج عن التعريف قياس المعدوم على المعدوم لان الاصل ما يبتنى عليه غيره
والفرع ما يبتنى على غيره والمعدوم ليس بشىء لانا نقول لفظ ما عبارة عما هو اعم من الموجود والمعدوم
اعنى المعلوم ولو سلم فالوجود فى الذهن كاف فى الشيئية **قوله** بل يشعر بتعدية فى الاصل فيه بحث
لان معنى التعدية فى اللغة جعل الشىء متجاوزا الشىء ومتباعدا عنه ولا يخفى ان التعدية فى اصطلاح التعريف
مجاز او منقول وانه لا حاجة الى هذا الاعتذار بعد تفسير التعدية باثبات مثل الحكم على ما سبق ولا
الى الاعتذار عن ترك قيد المتحد بانه لا يمكن تعدية الحكم الا اذا كان متحدا بالنوع وذلك لانه مبنى على ان
يكون التعدية حقيقة ههنا وهذا باطل لانه لا يتصور التعدية فى الاحكام ولا الانتقال على الاوصاف
قوله وبعض اصحابنا ذكر فخر الاسلام ان ركن القياس ما جعل علما على حكم النص مما اشتمل عليه
النص وجعل الفرع نظيرا له فى حكمه لوجوده وقال اما الحكم الثابت بتعليل النصوص فتعدية حكم النص
الى ما لا نص فيه ليثبت فيه بغالب الراى على احتمال الخطاء وهذا صريح فى ان العلة ركن والتعدية حكم
وفيه اشارة الى ان القياس هو التعليل اى تبيين العلة فى الاصل ليثبت الحكم فى الفرع فذهب المصنف
الى ان مراده ان العلم بالعلة ركن القياس اى ما يتقوم به ويتحصل وهذا يحتمل وجهين احدهما ان يراد
بالركن نفس ماهية الشىء على ما اشار اليه فى الميزان من ان ركن القياس هو الوصف الصالح المؤثر
وما سواه مما يتوقف عليه اثبات الحكم شرائط لا اركان وثانيهما وهو الاظهر ان يراد بالركن جزء
الشىء على ما ذهب اليه بعض المحققين من ان اركان القياس اربعة الاصل والفرع وحكم الاصل والوصف
الجامع واما حكم الفرع فثمرة القياس لتوقفه عليه لكن لا يخفى انه لا حاجة على هذا التقدير الى ما ذكر من
ان المراد بالعلة العلم بالعلة لان نفس هذه الامور الاربعة مما يتوقف عليه تحقق القياس ووجوده
فى نفسه فان قيل قد ذكر فخر الاسلام ان من جملة شروط القياس تعدى الحكم الشرعى
الثابت بالنص بعينه الى فرع هو نظيره ولا نص فيه وشرط الشىء متقدم عليه فكيف يكون اثرا له
اجيب بان المراد ان كون التعدية حكم القياس واثره شرط له او ان التعدية شرط للعلم بصحة القياس
لا القياس نفسه **قوله** وهذا احسن من جعل القياس تعدية هذا بناء على تفسير التعدية باثبات
الحكم فى الفرع اذ يصح ان يقال دليل اثبات حرمة الربوا فى الذرة هو القياس ولا يصح ان
يقال هو اثبات حرمة الربوا فيها **قوله** لان مثبت الحكم هو الله تعالى غير ذلك بالمنقول

لانه ينبغى على هذا التقدير ان لا يجعل شىء من الادلة مثبتا للحكم بل يجعل مظهرا على ما ذهب اليه المحققون من ان
مرجع الكل الى الكلام النفسى ولا يرد ما سبق من ان حكم الفرع ثبت بالنص او الاجماع الوارد فى الاصل والقياس
بيان لعموم الحكم فى الفرع وعدم اختصاصه بالاصل وهذا واضح ثم لا ظهر ان تفسير التعدية بالابانة
والاظهار على ما ذكره الشيخ ابو منصور رحمه الله ان القياس ابانة مثل حكم احد المذكورين بمثل علته فى الاخر
قوله واصحاب الظواهر نفوا اى القياس بمعنى انه ليس للعقل حمل النظير على النظير لا فى الاحكام
الشرعية ولا فى غيرها من العقليات والاصول الدينية واليه ذهب الخوارج او بمعنى انه ليس للعقل
ذلك فى الاحكام الشرعية خاصة اما لامتناعه عقلا واليه ذهب بعض الشيعة والنظام واما لامتناعه
سمعا واليه ذهب داود والاصفهانى والمذكور فى الكتاب ادلة المذهب الاخير ولم يتعرض للاولين
لانا قاطعون بان الشارع لو قال اذا وجدت مساواة فرع للاصل فى علة حكمه فاثبت فيه مثل حكمه
واعمل به لم يلزم منه محال لا لنفسه ولا لغيره ثم اختلف القائلون بعدم امتناع القياس فقيل
هو واجب عقلا لئلا يخلو الوقائع عن الاحكام اذ النصوص لا تفى بالحوادث الغير المتناهية وجوابه ان
اجناس الاحكام وكلياتها متناهية يجوز التنصيص عليها بالعمومات والجمهور على انه جائز ثم
اختلفوا فذهب النهروانى والقاشانى الى انه ليس بواقع والجمهور على انه واقع ثم اختلفوا
فى ثبوته فقيل بالعقل وقيل بالسمع ثم اختلف القائلون فقيل بدليل ظنى وقيل قطعى
واليه يشير كلامه حيث استدل عليه بدلالة نص الكتاب والسنة المشهورة والاجماع **قوله**
المراد بالكتاب اللوح المحفوظ عن ابن عباس رضى الله عنه هو لوح من درة بيضاء طوله ما بين السماء الى الارض
وعرضه ما بين المشرق الى المغرب وعند الحكماء هو العقل الفعال المنتقش بصور الكائنات على ما هى عليه
منه ينطبع العلوم فى عقول الناس وقيل هو علم الله تعالى وعلى هذا الاستدلال ولو كان المراد
بالكتاب المبين هو القران فلا استدلال ايضا على القراءة المشهورة لان قوله تعالى ولا حبة فى
ظلمات الارض ولا رطب ولا يابس مجرور معطوف على ورقة فى قوله تعالى وما تسقط من ورقة
الا يعلمها اى ما يسقط من رطب ولا يابس وفسره ابن عباس رضى الله عنه بمنبت وغير منبت ولا معنى له
لتعميم المراد مثل قولهم ما ترك فلان من رطب ولا يابس الا جمعه نعم لو حمل قراءة على الابتداء
دون العطف على محل من ورقة لكان فيه تمسك يحتاج الى ما ذكر من الجواب وهو ان كل شىء
فرض فهو كائن فى القران معنى وان لم يكن فيه لفظا على ما ذكر فى قوله تبيانا لكل شىء على
المقيس مذكور فيه معنى وهو لا ينافى كون القياس مظهرا على انه لو صح تمسكهم لزم ان لا
يكون غير القران حجة فان قيل الكل فى القران الا انه لا يعلمه الا النبى عليه السلام او اهل الاجماع
قلت فليكن فيه حكم القياس ويعرفه المجتهد **قوله** الاولاد السبايا جمع سبية

ظني

الدفع

بمعنى مسبية يعني انهم اتخذوا الجواري تسريا فولدن لهم اولادا غير نجباء قوله فلم نجز اثباته بما فيه شبهة
احتراز عن الاجماع لانه لا شبهة فيه واما خبر الواحد فهو بيان من جهة الشارع قطعي في الاصل وانما تمكنت الشبهة
في طريق الانتقال الينا وهذا بخلاف حقوق العباد فانها تثبت بما فيه شبهة كالشهادات لعجزهم عن الاثبات
بقطعي قوله بخلاف الحرب حاصله انا انما نمنع العمل بالرأي والقياس فيما يمكن فيه العمل بالاصل ويكون
من حقوق الله تعالى ولا يكون مدركه بالحس لا بالعقل لانه لو ادرك به صار قطعيا قوله ولنا قوله تعالى
فاعتبروا يا اولي الابصار فان الاعتبار رد الشيء الى نظيره بان يحكم عليه بحكمه ومنه سمي الاصل الذي يرد اليه
النظاير عبرة وهذا يشمل الاتعاظ والقياس العقلي والشرعي ولا شك ان سوق الاية للاتعاظ فيدل
عليه عبارة وعلى القياس اشارة فان قيل الاعتبار هو الاتعاظ وحقيقته تتبع الشيء بالتأمل على
ما يشهد به الاستعمال ونقل ائمة اللغة وقد يستعمل في القياس في الامور العقلية كما يقال في اثبات الصانع
اعتبر بالدار وهل يمكن حدوثها لغير صانع فما ظنك بالعالم ولا يفهم احد مثل اعتبر فيس الارز بالحنطة قلنا
لو سلم فيدل على ثبوت القياس الشرعي بطريق دلالة النص على ما يشير به فاء التعليل الدالة على ان التعقيب
المذكور فيما قبل الامر بالاعتبار علة لوجوب الاتعاظ بناء على ان العلم بوجود السبب يوجب الحكم بوجود المسبب
وهو معنى القياس الشرعي وفيه نظر لان الفاء بل صريح الشرط والجزاء لا يقتضي العلية التامة
حتى يلزم ان يكون علة وجوب الاتعاظ هو العقوبة السابقة غاية ما في الباب ان يكون لها دخل في ذلك
وهذا لا يدل على ان كل علم بوجود السبب يجب عليه الحكم بوجود المسبب على ان ما ذكره من التحقيق مما يشك فيه اكثر
من العلماء فكيف يجعل دلالة النص وقد سبق انه يجب ان يكون مما يعرفه كل من يعرف اللغة وقد يقال انه
لا عموم في الاية ولو سلم فقد خص منه ما ينتفي فيه شرائط القياس وما تعارضت فيه الاقيسة وصيغة الامر
تحتمل الوجوب وغيره والمنع والتكرار والخطاب مع الحاضرين فقط والتقييد ببعض الاحوال والازمنة
فكيف يثبت بذلك وجوب العمل لكل مجتهد بكل قياس صحيح في كل زمان وجوابه ان اعتبروا في معنى
افعلوا الاعتبار وهو عام وتخصيص البعض بالعقل لا يقدح في كونه قطعيا وعلى تقدير عدم العموم
فالاطلاق كاف ولفظ اولي الابصار يعم المجتهدين بلا نزاع ولا عبرة بما في الاحتمالات والا لما
صح التمسك بشيء من النصوص قوله ولما كان الامر للايجاب ان الامر للاباحة والتقييد
بالصفة المذكورة للدلالة على انه لا يجوز بيع الحنطة عند انتفائها لكنه لما لم يقل بمفهوم الصفة لم
يمكنه ان يجعل جواز البيع عند انتفاء الصفة منفيا بحكم الاصل لان الاصل هو الجواز فلزمه المصير الى ان
الامر للايجاب باعتبار الوصف بمعنى ان بيع الحنطة مباح الا ان رعاية المماثلة فيه واجبة كما ان اخذ الرهن
جائز والقبض فيه واجب فان قلت معنى كون الامر للايجاب ان المأمور به واجب وهذا لا يستقيم فيما نحن
فيه لانه لا وجوب لبيع الحنطة بوصف المماثلة ولا لاخذ الرهن بوصف القبض قلت مراده

ان الامر مصروف الى رعاية الوصف وهي واجبة كانه قيل اذا ابعتم الحنطة فراعوا المماثلة واذا اخذتم الرهن
فاقبضوا قوله وايضا حديث معاذ فانه مشهور يثبت به الاصول فان قلت قد يكون الاجتهاد
بغير القياس المتنازع فيه كالاستنباط من النصوص الخفية الدلالة او الحكم بالبراءة الاصلية او القياس
المنصوص العلة ولو سلم فلا دلالة على الجواز لغير معاذ قلت الاستنباط بالنصوص مما يوجد في
الكتاب والسنة وكذا البراءة الاصلية على تقدير تسليم احتياجها الى الاجتهاد لقوله في قول لا
احد فيها ادخل الى نحرها فلا بد فيه من القياس وهو مطلق ولو اقتصر على منصوص العلة لما
سكت الشارع لبقاء كثير من الاحكام وهي التي ينبني على قياس غير منصوص العلة وجواز ذلك لمعاذ
انما كان باعتبار اجتهاده فيثبت في غيره بدلالة النص وقد قال عم حكمي على الواحد حكمي على
الجماعة وقد روينا في آخر باب السنة احاديث تدل على انه عم كان يقول في بعض الاحكام بالقياس
وهي وان كانت اخبار الاحاد الا ان جملتها الامر بلغت حد التواتر وهي انه عم كان يعمل بالقياس
فيكون حجة وربما يجعل وجه الاستدلال انه عم كان يذكر بعض الاحكام بعللها ولو لم يجز الحاق غير
المنصوص عليه بالمنصوص عليه لما كانت لذكر العلل فائدة وقد يجاب بان ذكر الاحكام بعللها لا يوجب
صحة العمل بالقياس بل فائدتها معرفة الحكم والعلة معا فانها ادخل في القبول واظهر في القبول
ولا يلزم من ذلك ان يكون لصحة القياس قوله وعمل الصحابة اشارة الى حجية القياس بوجهين
احدهما انه ثبت بالتواتر عن جمع كثير من الصحابة العمل بالقياس عند عدم النص وان كانت تفاصيل
ذلك احادا والعادة قاضية بان مثل ذلك لا يكون الا عن قاطع على كونه حجة وان لم نعلمه بالتعيين
وثانيهما ان عملهم بالقياس ومباحثتهم فيه بترجيح البعض على البعض تكرر وشاع من غير نكير وهذا
وفاق واجماع على حجية القياس وما نقل من ذم الراوي عن عثمان وعلي وابن عمر وابن مسعود رضي الله عنهم
انما كان في البعض لكونه في مقابلة النصوص او لعدم شرائط القياس وشيوع الاقيسة الكثيرة بلا
انكار مقطوع به مع الجزم بان العمل كان بها لظهورها لا لخصوصياتها قوله لان وجود الشيء
او عدمه في زمان لا يدل على بقائه فيه نظر لانا نقطع بكثير من الاحكام كوجود بغداد وعدم جبل
من الياقوت وبحر من زيبق مع انه لا دليل عليها الا ان الاصل في الموجود هو الوجود حتى يظهر
دليل العدم والاصل في المعدوم هو العدم حتى يظهر دليل الوجود وبالجملة الحكم بالبراءة الاصلية
شايع فيما بين العلماء بحيث لا يقبح الانكار على ما سبق في مفهوم الشرط والصفة قوله فصل
في شرائط القياس عبارة فخر الاسلام في الشرط الاول ان لا يكون الاصل مخصوصا بحكمه بنص آخر
اي لا يكون المقيس عليه متفرد الحكمة بسبب نص آخر دال على الاختصاص وذلك كما اختص خزيمة من
بين الناس بقبول شهادته وحده فانه خص زيد بالذكر اذا ذكر هو دون غيره وفي عبارة

فصل

المتوهما ءخص النبي عم بكذا وكذا وفي الكشاف اياك نعبد معناه نخصك بالعبادة لا نعبد غيرك واما استعمال
البا في المقصور عليه فقليل كما في قولهم ما زيد الا قايم انه لتخصيص زيد بالقيام لكنه مما يتبادر اليه الوهم كثيرا
حتى انه يجعل الاستعمال الشايع على القلب فهذا غير الغة وعبارة فخر الاسلام الى قوله ان لا يكون حكم الاصل مخصوصا به
كاختصاص قبول شهادة الواحد بخزيمة بقوله ع من شهد له خزيمة فحسبه فذلك انه شهد للنبي عم في انه اشترى من اعرابي
ثمن ناقة او انه باع ناقة على اختلاف الروايتين فذلك التخصيص ثبت بطريق الكرامة او باعتبار انه فهم
من بين الحاضرين جواز الشهادة للرسول عم بناء على ان خبره بمنزلة المعاينة **قوله** وان لا يكون معدولا اي معدولا
به لانه من العدول وهو لازم ولا يبعد ان يجعل من العدل وهو الصرف فيكون متعديا **قوله** فانه ينافي ركن الصوم
فان **قيل** فكيف صح قياس الوقاع ناسيا على الاكل في عدم فساد الصوم **قلت** لم يثبت ذلك بالقياس
بل بدلالة النص للعلم بان بقاء صوم الناسي في الاكل انما كان باعتبار انه غير جان لا باعتبار خصوصية الاكل
قوله وكتقوم المنافع جعله من امثلة المعدول عن القياس لان القياس عدم تقوم المعدوم لا فالقيمة تنبئ
عن التعادل ولا تعادل بين ما يبقى وبين ما لا يبقى لكنه يثبت في الاجارة بقوله تع وآتوهن اجورهن وقوله
نع اخبارا على ان تأجرني ثماني حجج وقوله عم اعطوا الاجير حقه قبل ان يجف عرقه وجعله فخر الاسلام من امثلة
كون الاصل مخصوصا بحكمه وهو ايضا مستقيم بل التحقيق ان الشرط الثاني مغن عن الاول لكونه من افراده
على ما ذكره الآمدي في الاحكام من ان المعدول به عن سنن القياس ضربان احدهما ما لا يعقل معناه
وهو اما ان يكون مستثنى من قاعدة عامة كقبول شهادة خزيمة وحده اولا يكون كذلك بل يكون مبتدأ
كاعداد الركعات ونصب الزكوات ومقادير الحدود والكفارات وثانيهما ما شرع ابتداء ولا نظير له
فلا يجري فيه القياس لعدم النظير سواء عقل معناه كرخص السفر او لا كضرب الدية على العاقلة **قوله**
قوله وان يكون المعدى فيه اشعار بانه يشترط ان لا يكون حكم الاصل منسوخا لفوات التعدية لما يبين ثابت
باحد الاصول الثلثة اشارة الى ان حكم الاصل لا يجوز ان يكون ثابتا بالقياس لانه ان اتحدت العلة في القياسين
فذكر الواسطة ضايع وان لم تتحد بطل احد القياسين لابتنائه على غير العلة التي اعتبرها الشرع في الحكم مثلا
لو قيس الذرة على الحنطة في حرمة الربوا بعلة الكيل والجنس ثم اريد قياس شيء آخر على الذرة فان وجدت
فيه العلة اعني الكيل مع الجنس كان ذكر الذرة ضايعا ولزم قياسه على الحنطة وان لم توجد لم يصح قياسه
على الذرة لانتفاء علة الحكم **قوله** من غير تغيير اي لا تغير في الفرع حكم الاصل من اطلاقه او تقييده
او غير ذلك مما يتعلق بنفس الحكم واما يقع التغير باعتبار المحل وباعتبار صيرورته ظنيا في الفرع
الى فرع متعلق بمحذوف اي وان يكون المعدى حكما موصوفا بما ذكر متعديا الى فرع هو نظيره ولا يستقيم
تعلقه بالمعدى المذكور اما لفظا فللفصل بالاجنبي واما معنى فلانه لا يفيد اشتراط كون الفرع نظيرا
للاصل ولا اشتراط كون الاصل حكما موصوفا بما ذكر في جميع الصور لان معناه ح انه يشترط ان يكون الحكم

المعدى

المعدى الى فرع هو نظيره حكما شرعيا ثابتا باحدى الاصول الثلثة **قوله** فلا يثبت اللغة بالقياس يعني
لما وضع لفظ لمسمى مخصوص باعتبار معنى يوجد في غيره لا يصح لنا ان نطلق ذلك اللفظ على ذلك الغير حقيقة سواء
كان الوضع لغويا او شرعيا او عرفيا وذلك كاطلاق الخمر على غير العقار من المسكرات احتج المخالف بالدوران
والالحاق بالقياس الشرعي واجيب بانه يشترط في الدوران صلوح العلية وهو ممنوع ههنا فان علة اطلاق
اللفظ على المعنى حقيقة هو الوضع لا غير وبان المعتبر في حجية القياس الشرعي هو الاجماع ولا اجماع ههنا
ورد على المتمسكين بقوله تع فاعتبروا يا اولي الابصار على ما حققه المص من دلالة النص وجواب آخر
لا نم ان رعاية المعنى سبب للاطلاق بل هي سبب للوضع وترجيح الاسم على الغير على ما سبق ولا نزاع في صحة الاطلاق
مجازا عند وجود العلاقة على ما ذهب اليه ان في بعض استعمال الفاظ الطلاق في العتاق وبالعكس
لاشتمالهما على ازالة الملك وما ذكره من وجوب الحد على اللايط قياسا على الزاني فانما هو في الشرع
دون اللغة او هو قول بدلالة النص وكذا ايجاب الحد بغير الخمر من المسكرات وقد توهم ان امثال ذلك
قول بجريان القياس في اللغة وليس كذلك وههنا بحث وهو ان اشتراط كون حكم الاصل شرعيا انما
ان يكون في مطلق القياس وهو باطل لان قياس السماء على البيت في الحدوث بجامع التاليف وقياس
كثير من الاغذية على العسل في الحرارة بجامع الحلاوة وامثال ذلك مما ليست باقيسة شرعية لا يتوقف
على كون الاصل حكما شرعيا وهو ظاهر واما ان يكون في القياس الشرعي وح لا معنى لتفريع عدم
القياس في اللغة على ذلك وهذا ابلغ ظاهر والتحقيق ان هذا شرط للقياس الشرعي على معنى انه يشترط
فيه كون كون حكم الاصل حكما شرعيا لانه لو كان حسيا او لغويا لم يجز لان المطلوب اثبات حكم شرعي
للمساوات في علته ولا يتصور الا بذلك فلو قال النبيذ شراب مشتد فيوجب الحد كما يوجب
الاسكار وكما يسمى خمرا كان باطلا في القول خارجا عن الانتظام وهذا مبني على ان القياس لا يجري
في اللغة ولا في العقليات من الصفات والافعال وفايدته يظهر فيما اذا قاس النفي فاذا لم يكن
المنفي ثابتا في الاصل كان نفيا اصليا والنفي الاصلي لا يقاس عليه النفي الطاري وهو حكم
شرعي ولا النفي الاصلي لثبوته بدون القياس وبالاجماع وقد يذكر في كثير من المسائل ولذلك
يقول المناظر لا بد من بيان المقتضي في الاصل مع ان ذلك الا ان يكون النفي حكما شرعيا وقد سبق نبذ
من ذلك في فصل المطلق والمقيد **قوله** لكنا لا نجعل اي لفظ الخمر على ساير الاشربة مجازا عند ارادة
معناه الحقيقي في ذلك الاطلاق لئلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز الا ان يطلق مجازا على شراب
مخامر للعقل فيشمل العقار وغيره بطريق عموم المجاز **قوله** وفي الاصل متغير بعدم التساوي يعني
ان الحكم في الاصل حرمة ينتهي بالتساوي بالكيل فان **قيل** قد اثبت الحرمة في بيع المقلي بغير
وبيع الدقيق بالحنطة مع انها لا تنتهي بالكيل **قلت** بطلان الانتهاء بالكيل انما جاء من صنع العبد

وهو الغلي والطحن لا بانبات الشرع ولشرع انما اثبتهما منا هينة بالمساواة كيلا اعني قبل الغلي والطحن
قوله والتساوي بالعلة غير معتبر شرعا قيل عليه ان التساوي بالوزن معتبر شرعا وهو كاف في
انتهاء الحرمة **قوله** لان عذر الخطاء اي عذر الخطاء دون عذر النسيان لامكان الاحتراز عن الخطاء بالتثبت
والاحتياط بخلاف النسيان فانه سماوي محض جبل عليه الانسان **قوله** لانه ان كان موافقا للنص فلا
حاجة اليه اعترض عليه بان عدم الاحتياج الى القياس لا ينافي صحته والاستدلال به قصدا الى تعاضد
الادلة كالاجماع عن قاطع والى هذا ذهب كثير من المشايخ وكثرة كتب الفروع الاستدلال في مسئلة واحدة
بالنص والاجماع والقياس **قوله** وان كان مخالفا يبطل كقياس القتل العمد على الخطاء واليمين الغموس
على المنعقدة في ايجاب الكفارة فانه مخالف لما روي انه عم قال خمس من الكبائر لا كفارة فيهن وعد منها
الغموس وقتل النفس بغير حق **قوله** وان لا تغير حكم النص فالاطعام هو جعل الغير طاعما سواء كان
على وجه الاباحة او التمليك فاشتراط التمليك قياسا على الكسوة تغيير لحكم النص وكذا تقييد رقبة الكفارة
بالمؤمنة تغيير للاطلاق المفهوم من النص وهذا الكلام ظاهر في ان المراد تغيير حكم النص في الجملة سواء كان
هو النص في حكم الاصل او غيره فان قوله تعالى فاطعام عشرة مساكين وقوله تعالى فتحرير رقبة ليس لبيان
حكم الاصل بل حكم الفرع فعلى هذا الاحاجة الى هذا القيد لان اشتراط عدم النص في الفرع مغن عنه لان
معناه عدم نص دال على الحكم المعدى في الفرع او عدمه وههنا النص دال على عدم الحكم المعدى في الفرع
لان الاطلاق يدل على اجزاء مجرد الاطعام على سبيل الاباحة وعلى اجزاء الرقبة الكافرة وانه لا اشتراط
التمليك والايمان وقد يقال بجواز ان يغير القياس حكم نص لا يدل على ثبوت الحكم في الفرع ولا على
عدمه وفيه نظر وعبر فخر الاسلام عن هذا الشرط بان يبقى الحكم في الاصل على ما كان قبله ثم قال
وانما اشترط ذلك لان تغير حكم النص في نفسه باطل ثم مثل بعض الامثلة وغيرها قصدا الى ان فيها
تغيير النص بالراي فيهم الشارحون انها امثلة لعدم بقاء حكم النص المعلل على ما كان قبل التعليل
فاعترضوا بان المغير في بعض الامثلة انما هو حكم النص في الفرع لا في الاصل **قوله** وكذا السلم الحال
في الحديث من اراد منكم ان يسلم فليسلم في كيل معلوم ووزن معلوم الى اجل معلوم وجوز الشافعي
السلم الحال قياسا على المؤجل بجامع دفع الحرج باحضار المبيع مكان العقد وتقرير هذا القياس من وجهين
احدهما ان النص يدل على عدم مشروعية السلم الحال بحكم مفهوم الغاية اتفاقا او الزاما ولا عبرة بالقياس
المغير لحكم النص الا ان مخالفة المفهوم سيما في خبر الواحد غير قادحة في صحة القياس عند الشافعي
وثانيهما ان محل البيع يجب ان يكون مملوكا مقدور التسليم والمسلم فيه ليس كذلك لكونه معدوما
الا ان الشرع رخص فيه باقامة ما هو سبب القدرة على التسليم وهو الاجل مقام حقيقة القدرة
وجعله خلفا عنها فحكم الاصل اعني السلم المؤجل يشتمل على جعل الاجل المعلوم خلفا عن وجود المسلم فيه

وعن القدرة عليه وفي قياس السلم الحال عليه تغيير هذا الحكم لانه ليس فيه جعل الاجل خلفا عن الوجود وقد يبنى
ان من شرط القياس تعدية الحكم من غير تغيير وقد يقال ان معنى اقامة الخلف مقام الاصل هو جعل
الخلف كانه هو الاصل فاعتبار حقيقة الاصل يكون مخففا لذلك لا تغييرا او يكون اولى بالجواز لكونه مصيرا الى
الاصل دون الخلف وعدم الاعتماد هو خلاف مقتضى العقد اعني الاجل وربما يجاب بان اقدامه على عقد السلم
دليل على انه عنده شيء كالحاجة اليه فيكون بمنزلة العدم كالماء المستحق للشرب في جواز التيمم وفيه نظر
اذ ربما يكون لدفع الحرج في احضار المبيع ولغير ذلك من الاغراض فلا يتعين كونه لحاجة الضرورية تم
وانما كان تغييرا جواب السؤال انكم جوزتم دفع قيمة الواجب في الزكوة قياسا على العين بعلة دفع حاجة الفقير
وفي هذا التعليل تغيير لحكم النص الدال على وجوب عين الشاة وحاصل الجواب ان تغيير هذا النص
ليس بالتعليل بل بدلالة النصوص الواردة في ضمان ارزاق العباد وايجاب الزكوة في اموال الاغنياء
وصرفها الى الفقراء وذلك ان الزكوة عبادة والعبادة خالص حق الله تعالى فلا تجب للفقراء ابتداء وانما يصرف
اليهم ابقاء لحقوقهم وانجازا لعدة ارزاقهم ولا خفاء في ان حوائجهم مختلفة لا تندفع بنفس الشاة مثلا وانما
تندفع بمطلق المالية فلما امر الله تعالى بالصرف اليهم مع ان حقهم في مطلق المالية دل ذلك على جواز الاستبدال
والغاء اسم الشاة باذن الله تعالى لا بالتعليل وعلم ان ذكر اسم الشاة انما هو لكونها ايسر على من وجب
عليه الزكوة لان الانعام من جنس النصاب فيسهل ويسر البدء ووصل ولكونها معيارا للمقدار الواجب
لقربها تعرف القيمة فان قيل لو ثبت وجوب الشاة بعبارة النص وجواز الاستبدال بدلالة فما معنى
التعليل بالحاجة اجيب بان التعليل انما وقع لحكم آخر هو كون الشاة صالحة للصرف الى الفقير
وهذا ليس بحكم ثابت باصل الخلقة حتى يمتنع تعليله بل حكم شرعي ثابت بالنص الدال على وجوب
الشاة لان المراد به صلاحية حدثت بعدما كانت باطلة في الامم السالفة باعتبار كون الصدقة
من الاوساخ ولهذا تقبل القرابين بالاحراق وايضا محال التصرفات انما يعرف شرعا كصلاحية
الخل لحالة البيع دون الخمر ولما كان هذا حكما شرعيا عللناه بالحاجة اي بحاجة الفقير الى الشاة
او بكونها دافعة لحاجته لتتعدى الحكم الى قيمة الشاة ونجعلها صالحة للصرف الى الفقير لان الحاجة
الى القيمة اشد وهي للحاجة ادفع فصار الحاصل ان ههنا حكمين هو وجوب الشاة والآخر هو جواز
الاستبدال وثالثا هو صلاحية الشاة للصرف الى الفقير والتعليل انما وقع في هذا الحكم اي صلاحية
الشاة للصرف وليس فيه اي في ذلك الحكم تغيير النص بل تغيير النص الدال على وجوب الشاة انما يكون بالنص
اي بدلالة النص المقرون بايفاء حق الفقراء وهذا التغيير مقارن للتعليل لا بحكم آخر هو صلاحية
الشاة للصرف وليس فيه اي في ذلك الحكم الآخر تغيير النص اصلا لان النص يدل على عدم صلاحية
الشاة للصرف الى الفقير فصار التغيير مع التعليل لا بالتعليل والممتنع هو التغيير بالتعليل لا معه

قوله بالنص خبر صار وهي بمعنى حال او هو خبر صار وبالنص خبر بعد خبر فعلى ما ذكره المص صار الاصل
هو الشاة والفرع القيمة والحكم الصلاحية والعلة الحاجة ولما كان هذا مخالفا لظاهر كلام فخر
الاسلام حيث جعل الفرع هو ساير الاموال والعلة التقوم اولهما وشرحها تنبيها على ان العلة
قد يعتبر من جانب المصرف وهي الحاجة وقد يعتبر من جانب الواجب وهو التقوم وان المستدل به بجواز ان
يعتبر نفس القيمة وح لا معنى للتعليل بالتقوم وان يعتبر ماله القيمة فيعلل بالتقوم والمقصود واحد
وهو صلاح صرف الشاة وغيرها فان قلت كان النص الدال على وجوب الشاة دل على صلاحها
للصرف كذلك النص الدال على جواز الاستبدال دل على صلاح غير الشاة للصرف فلا حاجة الى التعليل
قلت لا معنى لجواز الاستبدال الا سقوط اعتبار اسم الشاة للصرف وجواز ابقاء حق الفقير من كل
ما يصلح للصرف اليه وهذا لا يدل على صلاحية القيمة وكل متقوم للصرف بعد ما كانت هذه الصلاحية
باطلة في الامم السالفة بخلاف ايجاب الشاة بعينها فان معناه الاولى صرفها الى الفقير وهذا تنصيص
على الصلاحية فلابد من اثبات كون القيمة وكل متقوم صالحا للصرف وذلك بالتعليل مع ما فيه من الاشعار
بان الاستبدال انما يجوز بما يتقوم به دفع الحاجة حتى لو اسكن الفقير داره مدة بنية الزكوة لم تجز
فالحاصل ان الصدقة تقع لله تع ابتداء وللفقير بقاء فلابد من ثبوتها حقا لله تع اولا ومن صلوحها
للصرف الى الفقير ثانيا ففي الشاة مثلا ثبت كلا الامرين بالنص وفي القيمة ثبت الاول بدلالة النص والثاني
بالتعليل والقياس على الشاة وقد اعترض على ثبوت جواز الاستبدال بدلالة النص بانه انما يلزم لو
لم يكن في جنس الواجب ما يصلح لابقاء حق الفقراء وقضاء حوائجهم وهو الدراهم والدنانير المخلوقة
ثمنا للاشياء على الاطلاق ووسيلة الى الارزاق قوله وذكر الاصناف بعد السؤال انكم جوزتم
صرف الزكوة الى صنف واحد قياسا على صرفها الى الكل بعلة الحاجة وفي هذا التعليل تغيير للنص الدال
على كون الزكوة حقا لجميع الاصناف والجواب ان استحقاق الكل انما يلزم لو كان اللام للتمليك
وليس كذلك لما مر من ان الزكوة خالص حق الله تع ابتداء وانما يصير للفقراء بقاء بدوام اليد فيكون
اللام للعاقبة دون التمليك وانما احال ذلك على غيره لان كون اللام للعاقبة مجاز بعيد لا يصار
اليه الا عند ظهور القراين وقد امكن حمل اللام على الاختصاص الدالة على ان المصارف انما هي هذه
الاصناف لا غير بمعنى انه لا يجوز الصرف الى غيرهم وانهم هم الصالحون للصرف اليهم سواء صرف الى الكل
او الى البعض لا يتغير كون الكل مصارف وانما يلزم التغيير لو كان اللام للتمليك فيعتقد ان الزكوة
ملك لجميع الاصناف فيكون صرفها الى البعض صرف ملك الشخص الى غيره ثم تقريب المص لا يخ عن ضعف
لانه قد سبق ان بطلان الجمعية وثبوت الحمل على الجنسية انما يكون عند تعذر الاستغراق فلا
معنى لتعليل عدم امكان ان يراد بالفقراء الجميع ببطلان الجمعية اولا وتعذر الاستغراق ثانيا

نفي العبارة تسامح وايضا المطلوب ههنا جواز الصرف الى بعض الاصناف وهذا لا ينافي كون الفقراء للجنس
او للجنسية فلا مدخل لما ذكره من ان الفقراء للجنس في اثبات كون اللام للعاقبة دون التمليك بجواز ان يلتزم
الخصم بطلان الجمعية ويدعي كون الزكوة ملكا للاجناس المذكورة ولا مدفع له الا ما ذكرنا قوله على انه
ان اريد هذا اي توزيع جميع الصدقات على جميع الفقراء يلزم بطلان مذهب الشافعي ره لانه لا يقول بوجوب
الصرف الى فرد كل صنف بل الى جمع منهما فان قلت اذا كان اللام للاستغراق كان المعنى كل صدقة
لكل فقير وبهذا اظهر بطلانها فلم عدل الى توزيع الجميع على الجميع قلت لانه ربما يدعى ان معنى الاستغراق الشمول
والاحاطة بمعنى المجموع وان مقابلة الجمع بالجمع تقتضي انقسام الآحاد بالآحاد فابطل ذلك ايضا وسكت عما هو
ظاهر البطلان قوله واستعمال الماء لازالة النجاسة يعني ان المقصود هو الازالة لا الاستعمال بدليل جواز
الاقتصار على قطع موضع النجاسة او حرقه وكون الماء صالحا للازالة حكم شرعي معلل بكونه مزيلا فيتعدى الى
كل مايع يشاركه في ذلك وكونه مزيلا يتضمن امرين طهارة المحل وعدم تنجس الآلة بالملاقاة والا لما وجدت
الازالة بل الزيادة فان قيل بل الحكم بطهارة المحل لخاصية في الماء اذ لو كان للازالة لوجب ان يشاركه
جميع المايعات المزيلة في رفع الحدث قلت الحكم بالطهارة عن الحدث بمعنى زوال المانع الشرعي
ليس بمعقول اذ العضو طاهر لا يتنجس بشيء ومن شرط القياس كون المعنى معقولا فان قيل
ولو سلم انه معقول فالماء يوجد مباحا لا يبالي بخبثه ولا يلحق به حرج بخلاف ساير المايعات وفيه
نظر اما اولا فلانه لا عبرة بالفرق بعد تحقق العلة وهي الازالة واما ثانيا فلانه منقوض برفع
الخبث فان قلت قد ذكر في المناقضة ان التطهير بالماء معقول وفي الهداية ان غير المعقول هو
الاقتصار على الاعضاء الاربعة واما الحدث فمعقول قلت ما يأتي جوابه في بحث المناقضة وقد كرر
لا نسلم ان الماء مطهر بطبعه لم يحدث فيه معنى لا يعقل فلا يحتاج في صيرورته مطهرا الى النية بخلاف
التراب فانه ملوث الا ان الشرع جعله مطهرا عند ارادة الصلوة فيفتقر الى النية فان قيل
هب ان قلع الخبث وازالته بالماء معقول الا انه يتضمن امرا غير معقول وهو عدم تنجس الماء باول
الملاقاة قلت لا بأس بذلك بعد كون المعنى معقولا لانه ملتزم لضرورة دفع الحرج قوله
وهو ان لا ينجس كل ما يصل اليه نفي الشمول لا شمول النفي قوله لان الماء مطهر طبعا تعليل
لمعقولية ازالة الماء للخبث وذلك لغلظ لطافته ووقوع ازالته وسرعة نفوذه وسهولة خروجه
فيزول الحدث والخبث جميعا بخلاف ساير المايعات فانه مطهر باعتبار القلع والازالة فيزول
به الخبث لابتنائه على الرفع والقلع دون الحدث لعدم معقوليته ثبوتا وزوالا قوله هذا يشكل
بالعلامة وهو ما يعرف به وجود الحكم من غير ان يتعلق به وجوده ولا وجوبه كالاذان للصلوة والاحصان
للرجم يعني ان تعريف العلة بالمعرف للحكم ليس بمانع لدخول العلامة فيه قيل والاجماع بخروج

المستنبطة عنه لانه اعرف بالحكم لان معرفة علية الوصف متأخرة عن طلب عليته المتأخر عن معرفة الحكم فلو عرف
الحكم بها لكان العلم بها سابقا على معرفة الحكم فيلزم الدور وجوابه ان المعرف للعلة المتقدم
عليها هو حكم الاصل والمعرف بالعلة المتأخر عنها هو حكم الفرع فلا دور فان قيل هما مثلان
يشتركان في الماهية ولوازمها قلت لا ينافي في كون احدهما اجلى من الاخر فيعارض قوله
بل في الوجوب الحادث لقائل ان يقول الوجوب الحادث على ما زعمتم اثر الخطاب القديم وثابت
به فكيف يكون اثر الشيء آخر وهو فعل حادث كالقتل مثلا وجوابه ما اشار اليه من ان معنى تأثير
الخطاب القديم فيه انه حكم بترتبه على العلة وثبوته عقيبها وعلى هذا لا يبعد ان يراد بالحكم الخطاب
القديم ويكون معنى تأثير العلة تأثيرها في تعلق الخطاب بافعال العباد قوله وكل من جعل العلل
العقلية مؤثرة بذواتها يجعل الشرعية كذلك فان قلت كون الوقت موجدا للوجوب الصلوة
والقتل لوجوب القصاص ونحو ذلك مما لا يذهب اليه عاقل لان معنى اعراض وافعال لا يتصور منها ايجاد
وتأثير قلت معنى تأثيرها بذواتها ان العقل يحكم بوجوب القصاص بمجرد القتل العمد العدوان من
غير توقف على ان يجعل موجبا وكذا في كل ما يحكم عندهم انه علة قوله كلما يوجد ذلك الشيء يوجد
عقيبه الوجوب فان قلت كثير من العلل الشرعية مما كانت متحققة قبل ورود الشرع من غير ان يوجد
عقيبها الوجوب كالوقت مثلا قلت مبنى كلامه ان كل شيء جعله الشارع علة لحكم فمعنى ذلك انه
حكم بانه كلما يوجد ذلك الشيء بشرائطه يوجد الحكم عقيبه بايجاب الله تعالى فقبل ورود الشرع لا حكم بالعلية
فلا وجوب عقيب وجود ذلك الشيء قوله الا ان نقول بالنسبة الينا يعني ان الموجب للاحكام
هو الله تعالى الا ان ايجابه لما كان غيبا عنا ونحن عاجزون عن دركه شرع العلل موجبات للاحكام
في حق العمل ونسب الوجوب اليها فيما بين العباد قوله ومن انكر التعليل فقد انكر النبوة لان
تعليل بعثة النبي عم باهتداء الخلق لازم لها وكذا تعليل اظهار المعجزة على يد النبي عم بتصديق
الخلق وانكار اللازم انكار للملزوم لانتفاء الملزوم بانتفاء اللازم قوله والوصف المناسب
ما يجلب نفعا او يدفع ضررا اقرب مما ذكره الامام في المحصول انه الوصف الذي يفضي الى ما يجلب
الى الانسان نفعا او يدفع عنه ضررا وفسر النفع باللذة او ما يكون طريقا اليها والضرر بالالم
او ما يكون طريقا اليه وقد يفسر المناسب بالوصف الملائم لافعال العقلاء في العادات والاول
قول من يجعل الاحكام الثابتة بالنصوص متعلقة بالحكم والمصالح والثاني قول من يأبى ذلك
وقال القاضي ابو زيد المناسب ما لو عرض على العقول تلقته بالقبول يعني لو عرض على العقل
ان هذا الحكم انما شرع لاجل هذه المصلحة يكون ذلك الحكم موصلا الى تلك المصلحة عقلا ويكون
تلك المصلحة او مقصودا عقلا ولا يخفى ان ما ذهب اليه الجمهور من ان القتل العمد

العدوان

العدوان وصف مناسب لوجوب القصاص وكذا الاسكار لحرمة الخمر ونحو ذلك على ما صرح به في التقسيم المذكور
لا يستقيم على هذا التفسير لانه ليس القتل مثلا مما يجلب نفعا او يدفع ضررا ولا هو ملائم لافعال العقلاء
ولا هو مقصود من وجوب القصاص فلهذا قال المص وقد ذكروا ان المناسب اما حقيقي او اقناعي واحاله
الى الغير لانه لا يستقيم على تفسيره بل على التفسير الذي ذكره الآمدي في الاحكام وهو ان المناسب
عبارة عن وصف ظاهر منضبط يلزم من ترتب الحكم على وفقه حصول ما يصلح ان يكون مقصودا من شرع
ذلك الحكم سواء كان المقصود جلب منفعة او دفع مفسدة فانه يلزم من ترتب وجوب القصاص على القتل
حصول ما هو مقصود من شرعية القصاص وهو بقاء النفوس على ما يشير اليه قوله تع ولكم في القصاص
حيوة ويمكن ان يعتبر ما ذكره الامام ابو زيد بهذا المعنى اي المناسب هو الذي لو عرض على العقل
انه يلزم من ترتيب الحكم عليه حصول ما هو المقصود منه لتقبله وانما عدل عنه الآمدي لانه انما يحصل
للناظر لا للمناظر لانه ربما يقول الخصم هذا مما لا يتلقاه عقلي بالقبول فلا يكون مناسبا عندي
بالنسبة الي وليس للاحتجاج بقبول الغير علي اولى من العكس ويمكن ان يقال المراد عامة العقول
ولذا ذكر بلفظ الجمع قوله الاصل في النصوص عدم التعليل اختلفوا في ذلك على اربعة مذاهب
فقيل الاصل عدم التعليل حتى يقوم دليل التعليل وقيل الاصل التعليل بكل وصف صالح
لاضافة الحكم اليه حتى يوجد مانع عن البعض وقيل الاصل التعليل بوصف لكن لا بد من دليل
يميز من بين الاوصاف ونسب ذلك الى الشافعي رح وقد اشتهر فيما بين اصحابه ان الاصل في
هو التعبد دون التعليل والمختار ان الاصل في النصوص التعليل وانه لا بد من دليل يميز الوصف
الذي هو علة ومع ذلك لا بد قبل التعليل والتمييز من دليل يدل على ان هذا النص الذي نريد استخراج
علته معلل في الجملة لان الظاهر وهو ان الاصل في النصوص التعليل انما يصلح للدفع دون الالزام
وفي المذهب الثالث لا حاجة الى ذلك بل يكفي ان الاصل في النصوص التعليل وهو كاف
ان النص موجب للحكم بصيغته لا بعلته لان العلل الشرعية لتثبت بمدلولات النص وبالتعليل
ينتقل الحكم من الصيغة الى العلة التي هي غير الصيغة بمنزلة المجاز من الحقيقة فلا يصار اليه الا
بدليل وايضا التعليل اما بجميع الاوصاف وهو باطل لان المقصود هو التعدية ويمتنع وجود
جميع اوصاف الاصل في الفرع ضرورة التغاير والتمايز في الجملة واما بالبعض وهو ايضا باطل
لان كل وصف بعينه للمجتهد يحتمل للعلية وعدمها والحكم لا يثبت بالاحتمال فلا بد من دليل يرجح
فان قيل ههنا قسم آخر هو التعليل بكل وصف قلت اما ان يراد كل وصف على الاطلاق
فيلزم تعدية الحكم الى جميع المحال لانه ما من شيئين الا وبينهما مشاركة في وصف ما ويراد كل وصف
صالح للعلية واضافة الحكم فيفضي الى التناقض اي التعدية وعدمها لان بعض الاوصاف متعد وبعضها

قد يكون نصا او اجماعا وقد يكون تعليلا آخر وينتهي بالآخرة الى نص او اجماع قطعا للتسلسل
وليس في كلامهم ما يوهم ان كل تعليل يتوقف على تعليل آخر حتى يتوهم ورود الاشكال الذي
اورده المص من لزوم التسلسل او استغناء بعض التعليلات عن كون النص معللا ونقرر جوابه
انا نشترط في العلة التاثير اي اعتبار الشارع جنسه ونوعه في جنس الحكم او نوعه فكلما ثبت
علية الوصف ثبت تاثيره وكلما ثبت تاثيره ثبت كون النص معللا في الجملة ضرورة انه قد اعتبر
اعلية النوع الحكم المستفاد منه او جنسه وعلة الجنس على النوع وربما يقال ان استخراج
العلة واعتبار كونها مؤثرة او غير مؤثرة موقوف على كون النص معللا فاثبات ذلك
به دور **قوله** هذا ما قالوا انما قال ذلك لما توهم من ورود الاشكال ولان اثبات
التعليل في ربوا النسيئة كاف في كون النص من النصوص المعللة في الجملة ولا حاجة الى باقي المقدمات
ولان وجوب التعيين والمماثلة في الاشياء الستة قد ثبت بالنص الوارد فيها وقد سبق ان
من شرط التعليل والتعدية عدم النص في الفرع ويمكن ان يجاب بانه مبني على مذهب من
لا يشترط ذلك على انه لا مناقشة في المثال ويكفي فيه الفرض والتقدير **قوله** الثاني يجوز ان يكون
اشارة الى نفي شرائط اعتبرها بعضهم في العلة وهي ان يكون وصفا لازما جليا منصوصا عليه ليس
بمركب ولا حكم شرعي حتى لا يجوز التعليل بالعارض لان انعكاكه يوجب انتفاء الحكم والجواب ان المعتبر
صلاحية المحل للاتصاف به ولا بالخفي كرضى المتعاقدين في ثبوت حكم البيع وجوابه ياتي في فصل الاستحسان
وهو ان الخفي قد يكون اقوى والاعتبار بالقوة اولى ولا بغير المنصوص لما سياتي مع جوابه ولا
بالمركب من وصفين فصاعدا او الا لكانت العلة صفة زائدة على المجموع ضرورة انا نعقل
المجموع ونجهل كونه علة بناء على الذهول او الحاجة الى النظر والمجهول غير المعلوم واللازم وهو كون
العلة صفة للمجموع باطل لان صفة الكل ان لم تقم بشيء من الاجزاء لم يكن صفة له وان قامت
فاما بكل جزء فيكون كل جزء علة والمقدر خلافه واما بجزء واحد فيكون هو العلة ولا مدخل لساير الاجزاء
واما بالمجموع من حيث هو المجموع وح ان لم يكن له جهة وحدة فظاهر وان كانت ينقل الكلام اليها
والى كيفية قيامها بالمجموع ويتسلسل والجواب انه لا معنى لكون الوصف علة الا قضاء الشارع
بثبوت الحكم عنده رعاية لمصلحة وليس ذلك صفة له بل جعل الشارع متعلقا به ولو سلم فالعلية
وجهة الوحدة من الاعتبارات التي ينقطع التسلسل فيها بانقطاع الاعتبار ولا يجوز التعليل بحكم
شرعي لانه اما متقدم بالزمان على ما فرض معلولا فيلزم تخلف المعلول او متاخر فيلزم تقدم
المعلول او مقارن فيلزم التحكم اذ ليس احدهما اولى بالعلية والجواب ان تاثير العلل الشرعية
ليس بمعنى الايجاد والتحصيل حتى يمتنع فيها التقدم او التخلف ولو سلم فيجوز ان يكون احد الحكمين

قائما على ما يجيء فلذا لم يتعرض لهذا القسم وجه الثاني ان الادلة قائمة على حجية القياس من غير تفرقة بين نص ونص
فيكون التعدية هو الاصل ولا يمكن بالكل ولا بالبعض دون البعض لما مر فتعين التعليل بكل وصف الا ان يقوم
مانع كمخالفة نص او اجماع او معارضة اوصاف وجه الثالث انه لا يمكن التعليل بجميع الاوصاف ظاهرا ولا
بكل واحد لان منها ما هو قاصر يوجب حجر القياس وقصر الحكم على الاصل ومنها ما هو متعد يوجب التعدية الى
الفرع وهذا تناقض فتعين البعض وايضا اختلاف الصحابة في الفروع لاختلافهم في العلة يدل على
اجماعهم على ان علة البعض دون المجموع او كل واحد والبعض محتمل فلا بد له من مميز واحتياج التعيين
والتمييز الى الدليل لا ينافي كون الاصل هو التعليل وبهذا يخرج الجواب عن الدليل الذي على القول الاول
فلهذا اقتصر المص على جواب الدليل الاول وجه الرابع ظ ولقائل ان يقول لا نم ان التعليل بالقاصرة
يوجب عدم التعدية بل غايته انه لا يوجب التعدية ولا يدل الا على ثبوت الحكم في المنصوص فيجامع
تقدير التعليل بكل وصف يثبت التعدية بالمتعدية وتكون القاصرة لتأكيد الثبوت في الاصل ويدل
على ذلك ما لو عينتم من ان نص الربوا في النقدين معلل عندك ش فيه بالثمنية مع تعدي وجوب
التعيين الى المطعوم **قوله** نظيره اي نظير الاصل المذكور في قوله عم الذهب بالذهب والفضة
بالفضة مثلا بمثل يدا بيد ان قوله يدا بيد يوجب التعيين لان اليد آلة التعيين كالاشارة والاحضار
وفي ذلك من باب الربوا اي وجوب التعيين من باب منع الربوا والاحتراز عنه كوجوب المماثلة لانه ما
شرط في مطلق البيع تعيين احد البدلين احترازا عن بيع الدين بالدين شرط في باب الصرف
تعيين البدلين جميعا احترازا عن شبهة الفضل الذي هو ربوا كما شرط المماثلة في القدر احترازا
عن حقيقة الفضل وقد وجدنا وجوب التعيين متعديا عن بيع النقدين الى غيره حتى وجب التعيين
في بيع الحنطة بالشعير حيث لم يجز بيع حنطة بعينها بشعير لا بعينه مع الحلول وفي كل الاوصاف وفي
شرط الش فيه التقابض في المجلس في بيع الطعام بالطعام سواء اتحد الجنس او اختلف
ليحصل التعيين فثبت باجماعهم على تعديه وجوب التعيين الى غير النقدين ان نص الربوا
معلل في وجوب التعيين اذ لا تعدية بدون التعليل فيجب ان يكون في حق وجوب المماثلة بطريق دلالة
دلالة الاجماع حتى يتعدى الى ساير الموزونات لان ربوا الفضل هو مبني تعديه وجوب المماثلة
اشد ثبوتا وتحققا من ربوا النسيئة وهو مبني تعديه وجوب التعيين لان فيه شبهة الفضل باعتبار
مزية النقد على النسيئة لان حقيقة الشيء اولى بالثبوت من شبهته والحاصل ان تعليل نص ربوا
النسيئة دليل على كونه معللا في ربوا الفضل وكونه معللا في ربوا النسيئة مستند الى الاجماع او
او النص وهو قوله عم انما الربوا في النسيئة وان النبي عم نهى عن بيع الربوا والريبة والمراد
بالريبة شبهة الربوا وفي بيع النقد بالنسيئة شبهة الربوا فالدليل على كون النص معللا في الجملة

الحكم هو م

حق م

عند الفقهاء م

فلذلك

صالحاً للعلية من غير عكس او يكون الثابت بالدليل علية احدهما دون آخر فلا يلزم الحكم فظهر بطلان
الادلة على اشتراط الشروط المذكورة وقد ثبت بالادلة السابقة حجية القياس وصحة التعليل من
غير فصل بين اللازم والعارض والجلي والخفي الى غير ذلك فثبت المط والمراد بكون العلة اسم
جنس ان يتعلق الحكم بمعنى ما انما يتم بنفسه مثل كون الخارج من المستحاضة دم عرق منفجر لا ان يتعلق
بنفس الاسم المختلف باختلاف اللغات **قوله** لان الحكم في الاصل ثابت بالنص اشارة
الى الجواب عن استدلال الخصم وهو ان النص اذا كان معقولا فالحكم ثابت بالعلة دون النص
لانه لا معنى للعلة الا ما ثبت بالشيء ولا شيء ههنا يثبت بها سوى الحكم ولذلك تعدى الى الفرع بان
يقال ثبت في الاصل بالعلة وهي موجودة في الفرع فيثبت فيه ايضا وعدم التعدي لا يصلح مانعا للاجماع
على جواز العلة القاصرة المنصوصة فاجاب بان الحكم الشرعي في الاصل ثابت بالنص سواء
كان معقول المعنى او لم يكن علل او لم يعلل فبعد التعليل لو اضيف الى العلة لزم بطلان النص
فالمثبت للحكم هو النص ومعنى علية الوصف كونه باعثا للشارع على شرع الحكم وانما جاز التعدية
الى الفرع لان في التعليل تعميم النص وشموله للفرع وبيان كونه مثبتا لحكم الفرع وقيل حكم الاصل
مضاف الى النص في نفسه والى العلة في حق الفرع وبهذا القدر من الاشتراك كاف في القياس
قوله وانما يجوز التعليل احتجاجا على امتناع التعليل بالعلة القاصرة وانما جاز التعليل
بغير المنصوص لان الشارع لما امر بالاعتبار المبني على التعليل مع ندرة العلل المنصوصة كان ذلك
اذنا ببيان علية الاحكام لاجل القياس فبقي بيان العلية بالقاصرة على الامتناع حتى يرد بها نص
الشارع **قوله** اذ الفائدة الفقهية ليست الا اثبات الحكم لقائل ان يقول ان اريد
بالفائدة الفقهية ما يكون له تعلق بالفقه ونسبة اليه فلا نسلم انحصارها في اثبات الحكم لجواز ان تكون
سرعة الاذعان وزيادة الاطمئنان بالاحكام والاطلاع على حكم الشارع في شرعيتها وان اريد
المسئلة الفقهية فلا نسلم ان التعليل لا يكون الا لاجلها لجواز ان يكون لفائدة اخرى متعلقة بالشرع
فلا يلزم العبث وقد يقال ان دليل الشرع لا بد من ان يوجب علما او عملا والتعليل بالقاصرة لا
يوجب العلم وهو ظاهر ولا العمل لانه واجب بالنص والاطلاع على الحكمة من باب العلم فلا يعتبر في حقه
التعليل المفيد للظن وجوابه ان التعليل بالقاصرة ليست من الادلة الشرعية ولو سلم فيفيد الظن
بالحكم والمصلحة وهو يوجب سرعة الاذعان وشدة الاطمئنان وايضا منقوض بالتعليل بالعلة
القاصرة المنصوصة بنص ظني واعلم انه لا معنى للنزاع في التعليل بالعلة القاصرة الغير المنصوصة
لانه ان اريد عدم الجزم بذلك فلا نزاع وان اريد الظن فبعد ما غلب على راي المجتهد علية الوصف
القاصر وترجح عنده وذلك بامارة معتبرة في استنباط العلل لم يصح نفي الظن ذهابا الى انه مجرد

وهم على ما زعم المص واما عند عدم رجحان ذلك او عند تعارض القاصرة والمتعدي فلا نزاع
في ان العلة هو الوصف المتعدي **قوله** فان قيل تقرير السؤال لو كانت صحة التعليل
موقوفة على تعدية العلة لم يكن تعديتها موقوفة على صحتها لامتناع الدور واللازم منتف صحته
للاتفاق على توقف التعدية على ثبوت العلية الموقوف على صحتها وتقرير الجواب
ان الموقوف على التعليل هو التعدية بمعنى اثبات مثل حكم الاصل في الفرع والتعليل موقوف
على التعدية بمعنى العلم بوجود الوصف في غير مورد النص فلا دور وقد يجاب بانه دور معية
اذ العلة لا تكون الا متعدية لا ان كونها متعدية يثبت اولا ثم يكون علة **قوله**
هذه المسئلة مبنية على اشتراط التاثير فيه نظر لان اقتصار الوصف على مورد النص وعدم
حصوله في صورة اخرى مع عدم النص على علية الوصف لذلك الحكم لا ينافي وجود جنس الوصف
في صورة اخرى واعتبار الشارع اياه في جنس الحكم بان يثبت ذلك بنص او اجماع **قوله**
ويكون لها تمام علية وصفا آخر فيحتمل علية لانه لا تزاحم في العلل فيجوز ان يثبت بالنص او غيره
للحكم علة قاصرة واخرى متعدية ويتعدى الحكم باعتبار المتعدية دون القاصرة **قوله** وان اراد
الحنفية يعني ان اراد انه يصير ملكا له يقع عن الكفارة باعتاقه قصدي واقع بعد الملك فلا نسلم
وجود هذا الوصف في الفرع اعني الاخ بل هو يعتق بمجرد الملك **قوله** او بنت عطف على اختلف
اي لا يجوز التعليل بعلة اختلف في عليتها مع الاجماع على ثبوت الحكم في الاصل كالاختلاف في ان علة
عدم قتل الحر بالمكاتب هو كونه عبدا او الجهل بان مستحق استيفاء القصاص هو السيد او غيره من
الورثة بناء على عدم العلم بانه هل يبقى بعد الكتابة ام لا **قوله** اداء بعض البدل عوض والعوض
مانع من جواز التكفير وهو موجود في الاصل دون الفرع فان قلت هذا ليس من قبيل التعليل بوصف
يقع به الفرق اذ اداء بعض البدل لا يوجد في الفرع وهو المكاتب الذي لم يؤد شيئا فكيف يجعل
نظيره قلت معنى الكلام انه لا يجوز التعليل بعلة مع وصف يقع به الفرق فالباء في قوله بوصف
ليست صلة للتعليل بل بمعنى المصاحبة وحينئذ لا اشكال **قوله** الثالث لا شك ان كون الوصف
الجامع علة لحكم جزئي غير ضروري فلا بد في اثباته من دليل وله مسالك صحيحة ومسالك يتوهم صحتها
فلا بد من التعرض لها دفعا لما يتعلق بكل منها والمسالك الصحيحة ثلثة النص والاجماع والمناسبة
ثم النص اما صريح وهو ما دل بوضعه واما ايماء وهو ان يلزم من مدلول اللفظ فالصريح
مراتب منها ما صرح فيه بالعلية مثل لعلة كذا او لاجل كذا او كي يكون كذا ومنها ما ورد فيه
حرف ظاهر في التعليل مثل لكذا او بكذا او ان كان بكذا فان هذه الحروف قد تجيء لغير العلة
كلام العاقبة والباء المصاحبة وان المستعملة في مجرد الشرط او الاستقبال ومنها ما دخل فيه

الغاء لكلام الشارع اما في الوصف مثل زملوهم بكلومهم ودمائهم فانهم يحشرون واوداجهم تشخب
واما في الحكم كقوله السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما والحكم فيه ان الفاء للترتيب والباعث متقدم
في العقل متاخر في الخارج فيجوز دخول الفاء على كل منهما ملاحظة للاعتبارين وهذا دون ما قبله
لان الفاء للتعقيب ودلالته على العلة استدلالية ومنها ما دخل فيه الفاء في لفظ الراوي
مثل سها فسجد وزنى ماعز فرجم وهذا دون ما قبله لاحتمال الغلط الا انه لا ينفي الظهور وثانيها
الايماء فهو ان يقرن بالحكم ما لو لم يكن هو او نظيره للتعليل لكان بعيدا فيحمل على التعليل دفعا
للاستبعاد كما في قصة الاعرابي فان غرضه من ذكر المواقعة بيان حكمها وذكر الحكم جواب له ليحصل
غرضه لئلا يلزم اخلاء السوال عن الجواب وتاخير البيان عن وقت الحاجة فيكون السوال
مقدرا في الجواب كانه قال واقعت فكفر وهذا يفيد ان الوقاع علة للاعتاق الا ان الفاء
ليست محققة ليكون صريحا بل مقدرة فيكون ايماء مع احتمال عدم قصد الجواب كما يقول العبد طلعت
الشمس فيقول السيد اسقني ماء وكحديث الخثعمية فانها سالت النبي عم عن دين الله فذكر نظيره وهو
دين الادمي فنبه على كونه علة للنفع والا لزم العبث وايماء ايضا مراتب كذا ذكره ابن الحاجب
وفيه تصريح بان مثل قوله عم فانه يحشر ملبيا من قبيل التصريح على ما ذكره المصنف دون الايماء
على ما وقع في المحصول واما كلمة ان بدون الفاء مثل انها من الطوافين فالمذكور في اكثر الكتب
انها من قبيل التصريح لما ذكره الشيخ عبد القاهر انها في مثل هذه المواقع تقع موقع الفاء ونحو هذا
وجعلها بعضهم من قبيل الايماء نظرا الى انها لم توضع للتعليل وانما وقعت في هذه المواقع لتقوية
الجملة التي يطلبها المخاطب ويتردد فيها ويسال عنها ودلالة الجواب على العلية ايماء لا صريح وبالجملة
كلمة ان مع الفاء او بدونها قد يورد في امثلة الصريح وقد يورد في امثلة الايماء وفي تعيين زعمه انه
صريح باعتبار ان الفاء وايماء باعتبار ترتب الحكم على الوصف واما ما ذكره المصنف في تعليل ان من
احتمال كونها على حذف اللام فبعيد لانه انما يكون في ان بالفتح **قوله** واعلم ان هذه الوا
فيه سوء ترتيب لانه كان ينبغي ان يقدم المنع ثم يتكلم على تقدير التسليم ثم المتمسكون بمسلك
الايماء لا يدعون انه يدل على العلية قطعا حتى يكون احتمال ان يكون العلة شيئا اخر قادحا
في كلامهم بل يدعون فيه الظن وظهور العلية دفعا للاستبعاد والغاية والاستثناء وغيرهما سواء
في ذلك اما التعليل بالعلة القاصرة التي لا يمكن بها القياس فجائز اتفاقا في المنصوصة اي التي يدل
عليها النص صريحا او ايماء مثل اخر الصلوة لدلوك الشمس والسارق والسارقة فاقطعوا والقاتل
لا يرث وللفارس سهمان لمقصود هو بيان وجه دلالة النص على العلية سواء امكن بها
القياس ولم يكن **قوله** وثالثها المناسبة وهي كون الوصف بحيث يكون ترتب الحكم عليه متضمنا

لجلب

لجلب نفع او دفع ضرر معتبر في الشرع كما يقال القوم شرع لكسر القوة الحيوانية فانه نفع بحسب
الشرع وان كان ضرا بحسب الطلب وقد اضطرب كلام القوم في بحث المناسبة واضطرب فيها
وما يتعلق بها وللمصنف في تحقيق هذا المقام تعليق او رد فيه غاية ما ادى اليه نظره فنحن نورده
ونزيد عليه شيئا من كلام القوم لنطلعك على اختلاف كلمتهم في هذا المقام عسى ان تفوز في
اثنائه بالمراد فالمذكور في كلام فخر الاسلام ومن تبعه ان جمهور العلماء على ان الوصف لا يصير
علة بمجرد الاطراد بل لا بد لذلك من معنى يعقل بان يكون صالحا للحكم ثم يكون معدلا بمنزلة
الشاهد لا بد من اعتبار صلاحه للشهادة بالعقل والبلوغ والحرية والاسلام ثم اعتبار
عدالته بالاجتناب عن محظورات الدين فكذا لا بد لجعل الوصف علة من صلاحه للحكم بوجود
الملائمة ومن عدالته بوجود التاثير فالتعليل لا يقبل ما لم يقم الدليل على كون الوصف ملائما
وبعد الملائمة لا يجب العمل به الا بعد كونه مؤثرا عندنا ومخيلا عند اصحاب الشافعي ثم فالملائمة
شرط لجواز العمل بالعلة والتاثير او الاخالة شرط وجوب العمل دون الجواز حتى لو عمل بها قبل
ظهور التاثير نفذ ولم ينفسخ ومعنى الموافقة المناسبة للحكم بان يصح اضافة الحكم اليه ولا يكون
نابيا عنه كاضافة ثبوت الفرقة في اسلام احد الزوجين الى اباء الاخر عن الاسلام لانه يناسبه
لا الى وصف الاسلام لانه ناب عنه لان الاسلام عرف عاصما للحقوق لا قاطعا لها وهذا معنى قولهم
الملائمة ان يكون الوصف على وفق ما جاء من السلف فانهم كانوا يعللون بالاوصاف الملائمة للاحكام
لا النابية فظهر من هذا ان معنى الملائمة هو المناسبة وانها تقابل الطرد اعني وجود الحكم عند
وجود الوصف من غير اشتراط ملائمة او تاثير او وجوده عند وجوده وعدمه عند عدمه على اختلاف
الرايين والمذكور في اصول الشافعية ان المناسبة هو كون الوصف بحيث يجلب للانسان
نفعا او يدفع عنه ضرا او هو كون الوصف على منهاج الصالح بحيث لو اضيف الحكم اليه انتظم
كالاسكار لحرمة الخمر بخلاف كونها مائعا يقذف بالزبد ويحفظ في الدن وان من المناسب ملائما
وغير ملائم فخلط المصنف بين كلام الفريقين وذهب الى ان المناسب ما يكون متضمنا لمصلحة اعتبرها
الشرع كحفظ النفس والمال والدين والنسب والعقل وغير ذلك مما سبق ذكره والملائمة شرط
زائد على ذلك فلا بد ان يفسر بما يغايرها ويكون اخص منها وقد فسرها القوم بكون الوصف
على وفق العلل الشرعية وظن المصنف ان المراد منه اعتبار الشارع جنس هذا الوصف في جنس
هذا الحكم والمراد الجنس الذي هو اخص من كونه متضمنا لمصلحة اعتبرها الشرع كمصلحة حفظ النفس
مثلا فالمراد ملائمة يجب ان يكون اخص من مصلحة حفظ النفس وكذا من مصلحة حفظ الدين الى غير ذلك
ولا يكفي كونه اخص من المتضمن لمصلحة ما لان المتضمن لمصلحة حفظ النفس اخص من المتضمن لمصلحة ما

وليس بملائم حتى لو قيل شرع هذا الحكم لمصلحة حفظ النفس لم يصح لانه تعليل بالمناسب دون
الملائم ومجرد حفظ النفس قد لا يكون مصلحة كما في الجهاد بل لا بد من خصوصية اعتبرها الشرع ثم
الجنس الذي اعتبره الشارع في جنس الحكم قد يكون قريبا لا واسطة بينه وبين نوع الوصف
وقد يكون بينهما واسطة او اكثر وهكذا متصاعدا الى ان يبلغ الجنس الذي هو اعم من الكل واخص
من المتضمن لحفظ مصلحة النفس مثلا وكلما كان الجنس اقرب الى الوصف اى اقل واسطة واشد
خصوصية كان القياس اقوى و بالقبول احرى لكونه بالتاثير انسب والى اعتبار الشارع اقرب قال
الآمدي في الاحكام ان لكل من الوصف والحكم اجناسا عالية وقريبة ومتوسطة فالجنس العالي للحكم
الخاص هو الحكم واخص منه الوجوب مثلا ثم العبادة ثم الصلوة ثم المكتوبة والجنس العالي للوصف
الخاص هو كونه وصفا يناط الاحكام به واخص منه المناسب ثم المصلحة الضرورية ثم حفظ النفس
وهكذا ولا شك ان الظن الحاصل باعتبار خصوص الوصف في خصوص الحكم لكثرة ما به الاشتراك
اقوى من الظن الحاصل من اعتبار العموم في العموم فما كان الاشتراك فيه بالجنس السافل فهو اغلب
على الظن وما كان بالعالي فهو ابعد وما كان بالمتوسط فمتوسط على الترتيب في الصعود والنزول
ثم قال ان من القياس مؤثرا لكون علته منصوصة او مجمعا عليها او اثر عين الوصف في عين الحكم او في
جنسه او جنسه في عين الحكم ومنه ملائما اثر جنس الوصف في جنس الحكم كما سبق تحقيقه وما ذكره المصنف
من المراد بالملائم كان يناسب هذا الاصطلاح لولا اطلاق الجنس ههنا ثم قال ومن الناس من
جعل ما اثر عينه في عين الحكم مؤثرا وما سواه من الاقسام الثلاثة ملائما وقال ايضا الملائم ما اثر
عين الوصف في عين الحكم كما اثر جنس الوصف في جنس الحكم والمذكور في كلام المحققين من شارحي اصول
ابن الحاجب ان الملائم هو المناسب الذي لم يثبت اعتباره بنص واجماع بل ترتب الحكم على وفقه
فقط ومع ذلك ثبت بنص او اجماع اعتبار عينه في جنس الحكم او جنسه في جنس الحكم والمراد بالمرسل ما لم يعتبر
شرعا لا بنص ولا باجماع ولا ترتب الحكم على وفقه فان قلت كيف يتصور اعتبار العين في الجنس
او الجنس في العين او الجنس في الجنس فيما لم يعتبر شرعا اصلا وهل هذا الا تهافت قلت معنى الاعتبار
شرعا عند الاطلاق هو اعتبار عين الوصف في عين الحكم وعلى هذا لا اشكال وبالجملة لا يوجد في
كلام الفريقين ما يوافق التفسير الذي ذكره المصنف قوله والملائم كالصغر في ثبوت ولاية
النكاح فان الشارع اعتبر جنس ذلك الوصف وهو الضرورة في جنس ولاية النكاح وهو الحكم الذي يندفع
به الضرورة واعترض المصنف بانه يجب في الملائم ان يكون جنس الوصف اخص من مطلق ضرورة
حفظ النفس ونحوه ايضا فالاولى ان يقال الحاجة ماسة الى تطهير الاعضاء عن النجاسة بالماء والى تطهير
العوض عن النسبة الى الفاحشة بالنكاح ونجاسة سور الطوافين مانع يتعذر الاحتراز عنه

تطهير العضو كالصغر عن تطهير العوض فالوصف الشامل للصورتين دفع الحرج المانع عن تطهير المحتاج اليه
والحكم الذي هو جنس للطهارة والولاية هو الحكم الذي يندفع به الحرج المذكور قوله وعند بعض الحنفية
يعني ان القائلين بوجوب العمل بالملائم فرقتان فرقة توجب العمل بالملائم بشرط شهادة الاصول
يعني ان يعارض بقوانين الشرع فيطابقها سالما عن المناقضة اعني ابطال النقض بايراد نص او اجماع
او ايراد تخلف الحكم من الوصف في صورة وعن المعارضة اعني ايراد وصف يوجب خلاف ما اوجبه
ذلك الوصف من غير تعرض لنفس الوصف كما يقال لا تجب الزكوة في ذكور الخيل فلا تجب في اناثها
لشهادة الاصول على التسوية بين الذكور والاناث وادنى ما يكفي في ذلك اصلان وذلك
لان المناسب بمنزلة الشاهد والعرض على الاصول تزكية بمنزلة العرض على المزكين واما
العرض على جميع الاصول كما ذهب اليه البعض فلا يخفى انه متعذر او متعسر والمصنف فسر شهادة
الاصل بان يكون للحكم اصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف او نوعه وفرقة توجب
العمل بالملائم بمجرد كونه مخيلا اى موقعا في القلب خيال العلية والصحة والاوصاف التي يعرف
عليتها بمجرد الاخالة تسمى بالمصالح المرسلة والمذكور في اصول الشافعية ان المناسب هو المخيل و
معناه تعيين العلة في الاصل بمجرد ابداء المناسبة بينها وبين الحكم من ذات الاصل لا بنص
ولا بغيره ثم قالوا والمناسب ينقسم الى مؤثر وملائم وغريب ومرسل لانه اما معتبر شرعا او لا
اما المعتبر فاما ان يثبت اعتباره بنص واجماع وهو المؤثر او لا بل ترتب الحكم على وفقه فقط
وذلك لا يخ اما ان يثبت بنص او اجماع اعتبار عينه في جنس الحكم او اعتبار جنسه في جنس الحكم
او لا فان ثبت فهو الملائم وان لم يثبت فهو الغريب واما غير المعتبر لا بنص ولا باجماع ولا بترتب
الحكم على وفقه فهو المرسل وينقسم الى ما علم الغاؤه والى ما لم يعلم الغاؤه والثاني ينقسم الى ملائم قد علم
اعتبار عينه في جنس الحكم او جنسه في عين الحكم او في جنسه والى ما لا يعلم منه ذلك وهو الغريب فان كان
غريبا او علم الغاؤه فمردود اتفاقا وان كان ملائما فقد صرح امام الحرمين والامام الغزالي رحمه الله
بقبوله وشرط الغزالي فيه شروطا ثلثة ان يكون ضرورية لا حاجية وقطعية لا ظنية وكلية لا جزئية اى
مختصة بشخص ففتح القلعة ليس في محل الفروع وخوف الاستيصال من غير قطع لا يجوز الرمي لكونه
ظنيا والقاء بعض اهل السفينة لنجاة البعض لا يجوز لان المصلحة جزئية فالملائم كعين الصغر
المعتبر في جنس الولاية اجماعا وكجنس الحرج المعتبر في عين رخصة الجمع وكجنس الجناية العمد العدوان
المعتبر في جنس القصاص والغريب كما يعارض بنقيض مقصود الفار فيحكم بارث زوجته قياسا
على العامل حيث عورض بنقيض مقصوده وهو الارث فحكم بعدم ارثه فهذا الوصف مناسب
ترتب الحكم عليه تحصيل مصلحة هي نهيه عن الفعل الحرام لكن لم يشهد له اصل بالاعتبار بنص او اجماع

وما علم الغاوه كتعيين ايجاب الصوم في الكفارة على من يسهل عليه الاعتاق كالملك فانه مناسب
لتحصيل مصلحة الزجر لكن علم عدم اعتبار الشارع له قال الامام الغزالي بعض المصالح ما شهد الشرع
باعتباره وهي اصل في القياس وحجة ومنها ما شهد ببطلانه كتعيين الصوم في كفارة الملك وهو باطل ومنها
ما لم يشهد له بالاعتبار ولا بالابطال وهذا محل النظر والمراد بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع من
المحافظة على الخمسة الضرورية وكل ما يتضمن حفظ هذه الخمسة الضرورية وكل ما يفوتها فهي مصلحة ورفعها مفسدة
واذا اطلقنا المعنى المخيل والمناسب في باب القياس اردنا به هذا الجنس والمصالح الحاجية او التحسينية
لا يجوز الحكم بمجردها ما لم يعتضد بشهادة الاصول لانه يجري مجرى وضع الشرع بالرأي واذا اعتضد باصل
فهو قياس واما المصلحة الضرورية فلا بعد في ان يؤدي اليه رأي مجتهد وان لم يشهد له اصل معين كما في مسألة
الترس فانا نعلم قطعا بادلة خارجة عن الحصر ان تقليل القتل مقصود للشارع كمنعه بالكلية لكن قتل من لم
يذنب غريب لم يشهد له اصل معين ونحن انما نجوزه عند القطع او ظن قريب من القطع وبهذا الاعتبار
تخصص هذا الحكم من العمومات الواردة في المنع عن القتل بغير حق لما نعلم قطعا ان الشرع يؤثر الكلي على الجزئي
وان حفظ اهل الاسلام اهم من حفظ دم مسلم واحد وهذا وان سميناه مصلحة مرسلة لكنها راجعة الى الاصول
الاربعة لان مرجع المصلحة الى حفظ مقاصد الشرع المعلومة بالكتاب والسنة والاجماع ولان هذه المقاصد
عرفت لا بدليل واحد بل بادلة كثيرة لا حصر لها من الكتاب والسنة وقرائن الاحوال وتفاريق الامارات
سميناه مصلحة مرسلة لا قياسا اذ القياس اصل معين وقال بعدما قسم المناسب الى مؤثر وملائم وغريب
ان المعنى اربعة اقسام ملائم يشهد له اصل معين فيقبل قطعا ومناسب لا يلائم ولا يشهد له اصل معين
فلا يقبل قطعا كحرمان القاتل لو لم يرد فيه نص معارض له بنقيض قصده ومناسب يشهد له اصل
معين لكن لا يلائم فهو في محل الاجتهاد وملائم لا يشهد له اصل معين وهو الاستدلال المرسل
وهو ايضا في محل الاجتهاد قوله لكن وجد اعتبار الضرورة في الرخص في استباحة المحرمات
اورد المصنف عليه الاعتراض السابق وهو ان هذا اعتبار الجنس الابعد وهو غير كاف في الملائم
فالاولى ان يقال اعتبر الشرع حصول النفع الكثير في تحمل الضرر اليسير وجميع التكاليف الشرعية
مبنية على ذلك قوله والتأثير عندنا انما قال عندنا لان عند المخالف فهو اخص من
ذلك وهو ان يثبت بنص او اجماع اعتبار الوصف في عين ذلك الحكم ولهذا قال الامام الغزالي
المؤثر مقبول باتفاق القايسين وقصر القاضي الامام ابو زيد الدبوسي القياس عليه لكنه اورد
للمؤثر امثلة عرف بها انه قبل الملائم لكنه سماه ايضا مؤثرا فان القياس ينقسم باعتبار عين العلة
وجنسها وعين الحكم وجنسه اربعة اقسام الاول ان يظهر تاثير عين الوصف في عين الحكم وهو
الذي يقال انه في معنى الاصل وهو المقطوع به الذي ربما يقر به منكرو القياس اذ لا فرق الا تعدد

في الجنس

المحل الثاني ان يظهر تاثير عينه في جنس الحكم الثالث ان يظهر تاثير جنسه في عينه وهو الذي خصصنا
باسم الملائم وخصصنا اسم المؤثر بما ظهر تاثير عينه الرابع ان يظهر تاثير الجنس في الجنس وهو الذي سميناه المناسب
الغريب للجنسية مراتب عموما وخصوصا فمن اجل ذلك تتفاوت درجات الظن والاعلى مقدم
على الاسفل والاقرب مقدم على الابعد في الجنسية فالمصنف هو اخذ من كلامهم تفسير المؤثر
وقيد الجنس بالقريب ليتميز عن الملائم على ما سبق واورد بدل العين النوع لئلا يتوهم ان المراد
هو الوصف والحكم مع خصوصية المحل كالسكر المخصوص بالخمر والحرمة المخصوصة بها فيتوهم ان للخصوصية
مدخلا في العلية فالمراد بالوصف الوصف الذي يجعل علة لا مطلق الوصف وكذا المراد بالحكم الحكم
المطلوب بالقياس لا مطلق الحكم لان جميع الاوصاف والاحكام حتى الاجناس انواع لمطلق
الوصف والحكم فلا يبقى فرق بين علية السكر للحرمة وعلية الضرورة للتخفيف فاضافة النوع
الى الوصف والحكم بمعنى البيانية اي النوع الذي هو الوصف والحكم المطلوب فهو نوع لمطلق
الوصف والحكم وقد تبين بالاضافة الى الوصف المخصوص والحكم المطلوب احترازا عن الانواع
العالية والمتوسطة التي وقع التعبير عنها بلفظ الجنس واما اضافة الجنس الى الوصف فهي بمعنى اللام
على ان المراد بهما الوصف المعين والحكم المطلوب كما في حالة اضافة النوع والمراد بالجنس ما هو
اعم من ذلك الوصف والحكم مثلا عجز الانسان عن الاتيان بما يحتاج اليه وصف هو علة
لحكم فيه تخفيف للنصوص الدالة على عدم الحرج والضرر فعجز الصبي الغير العاقل نوع وعجز المجنون
نوع آخر جنسهما العجز بسبب عدم العقل وفوقه الجنس الذي هو العجز بسبب ضعف القوى اعم
من الظاهرة والباطنة على ما يشمل المريض فوقه الجنس الذي هو العجز الناشي عن الفاعل بدون
اختياره على ما يشمل المحبوس وفوقه الجنس الذي هو العجز الناشي عن الفاعل على ما يشمل المسافر
ايضا وفوقه مطلق العجز الشامل لما ينشأ عن الفاعل وعن محل الفعل وعن الخارج وهكذا في
جانب الحكم فليعتبر مثل ذلك في جميع الاوصاف والاحكام والا تتحقق الانواع والاجناس
باقسامها مما يعتبر في الماهيات الحقيقية فضلا عن الاعتباريات فالحاصل ان الوصف المؤثر
هو الذي ثبت بنص او اجماع عليته ذلك النوع من الوصف لذلك النوع من الحكم كالعجز بسبب
عدم العقل لسقوط ما يحتاج الى النية او عليه جنس ذلك الوصف لنوع ذلك الحكم كعدم دخول
شيء في الجوف لعدم فساد الصوم او عليه ذلك النوع من الوصف لجنس ذلك الحكم كما في سقوط
الزكوة عمن لا عقل له فان العجز بواسطة عدم العقل مؤثر في سقوط ما يحتاج الى النية وهو
جنس لسقوط الزكوة او عليه جنس الوصف لجنس الحكم كما في سقوط الزكوة عن الصبي لتاثير العجز
بسبب عدم العقل في سقوط ما يحتاج الى النية واما امثلة المتن ففي بعضها نظر لما سيأتي من ان السكر

والصغر من قبيل المركب ولما سبق من ان المراد ههنا الجنس القريب والضرورة للطوف ليست كذلك
بل قد عرفت انه ليس بملائم فضلاً عن المؤثر **قوله** وقد تركب بعض الاربعة لا خفاء في ان اقسام
المفرد اربعة حاصل من ضرب الاثنين في الاثنين لان المعتبر في جانب الوصف هو النوع او الجنس
وكذا في جانب الحكم وح يلزم انحصار المركب في احد عشر لان التركيب اما ثنائي او ثلاثي او
ورباعي اما الرباعي فواحد لا غير واما الثلاثي فاربعة لانه انما يحصل بانتقاص واحد من الرباعي
فذلك الواحد اما ان يكون اعتبار النوع في النوع او في الجنس او اعتبار الجنس في النوع او في الجنس
واما الثنائي فستة لان كل واحد من الاقسام الاربعة للافراد تركب مع كل واحد من الثلثة الباقية
فيصير اثني عشر حاصل من ضرب الاربعة في الثلثة فيسقط ستة لموجب التكرار ونقول اعتبار النوع
في النوع اما ان تركب مع اعتبار الجنس في النوع او مع اعتبار النوع في الجنس او مع اعتبار
الجنس في الجنس ثم اعتبار الجنس في النوع اما ان تركب مع اعتبار النوع في الجنس او مع اعتبار
الجنس في الجنس ثم اعتبار النوع في الجنس تركب مع اعتبار الجنس في الجنس فان **قلت** اعتبار
النوع يستلزم اعتبار الجنس ضرورة انه لا وجود للنوع بدون الجنس فلا يتصور الافراد الا
في اعتبار الجنس في الجنس واما اعتبار النوع في النوع فيستلزم التركيب الرباعي البتة واعتبار النوع
في الجنس او عكسه يستلزم التركيب الثنائي **قلت** المراد الاعتبار قصداً لا ضمناً حتى ان الرباعي
ما يكون كل من الاعتبارات الاربعة مقصوداً على حدة فالمركب من الاربعة كالسكر فانه مؤثر في
الحرمة وكذا جنسه الذي هو ايقاع العداوة والبغضاء مؤثر في الحرمة ثم السكر مؤثر في وجوب الزاجر
اعم من ان يكون اخروياً كالحرمة او دنيوياً كالحد ثم لما كان السكر مظنة للقذف صار المعنى المشترك
بينهما وهو ايقاع العداوة والبغضاء مؤثراً في وجوب الزاجر واما المركب من الثلثة فالمركب
مما سوى اعتبار النوع في النوع كالتيمم عند خوف فوت صلوة العيد فان الجنس وهو العجز يجب الحل عما كان
اليه شرعاً مؤثر في الجنس اي في سقوط الاحتياج وفي النوع لقوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا اقامة
لاحد العناصر مقام الآخر فان التراب مطهر في بعض الاحوال بحسب تنشف النجاسات وايضا عدم
وجدان الماء وهو النوع مؤثر في الجنس وهو عدم وجوب استعماله لكن النوع وهو خوف الفوت
لا يؤثر في النوع اي في التيمم من حيث انه تيمم **والمركب** مما سوى اعتبار الجنس في النوع
التيمم اذا لم يوجد الا ما يحتاج الى شربه فان العجز الحكمي يجب الحل عن استعمال ما يحتاج اليه شرعاً
مؤثر في سقوط الاحتياج فهذا تاثير الجنس في الجنس ثم النوع مؤثر في النوع لقوله تعالى فلم تجدوا ماء
على ما ذكرنا وايضا عدم وجدان الماء وهو النوع مؤثر في الجنس اي في عدم الاستعمال دفعا للهلاك
لكن الجنس غير مؤثر في النوع لان العجز المذكور لا يؤثر في التيمم من حيث التيمم **والمركب** مما سوى

اعتبار

اعتبار النوع في الجنس كالحيض في حرمة القربان فهذا تاثير النوع في النوع وجنسه وهو الاذى ايضا علة
لحرمة القربان ولجنسه وهو وجوب الاعتزال **والمركب** مما سوى اعتبار الجنس في الجنس كما يقال الحيض
علة لحرمة الصلوة فهذا تاثير النوع في النوع وايضا علة للجنس وهو حرمة القراءة اعم من ان يكون
في الصلوة او خارجها ولجنسه وهو الخروج من السبيلين تاثير في حرمة الصلوة لكن ليس له تاثير في
الجنس وهو حرمة القراءة مطلقا واما المركب من الاثنين **فالمركب** من اعتبار النوع في النوع
مع الجنس في النوع كما في طهارة سور الهرة فان الطوف علة للطهارة لقوله عم انها من الطوافين
وجنسه وهو مخالطة نجاسة يشق الاحتراز عنه علة للطهارة كما في الفلوات **والمركب** من اعتبار
النوع في النوع مع النوع في الجنس كافطار المريض فانه مؤثر في الجنس وهو التخفيف في العبادة وكذا في
الافطار بسبب الفرد **والمركب** من اعتبار النوع في النوع مع الجنس في الجنس كولاية النكاح في المجنون
جنونا مطبقا فانه من حيث انه عجز بسبب عدم العقل مؤثر في مطلق الولاية ثم من حيث انه عجز دائمي
بسبب عدم العقل علة لولاية النكاح للحاجة بخلاف الصغر فانه من حيث انه صغر لا يوجب في
الولاية **والمركب** من اعتبار الجنس في النوع مع الجنس في الجنس كالولاية في مال الصغر فان العجز
لعدم العقل مؤثر في مطلق الولاية ثم هو مؤثر في الولاية في المال للحاجة الى ابقاء النفس **والمركب**
من اعتبار الجنس في النوع مع النوع في الجنس كخروج النجاسة فانه مؤثر في وجوب الوضوء ثم خروجها
من غير السبيلين كما في البدن وهي آلة للتطهير مؤثر في وجوب ازالتها **والمركب** من اعتبار النوع
في الجنس مع الجنس في الجنس كما في عدم الصوم على الصبي والمجنون فان العجز لعدم العقل مؤثر في سقوط
العبادة للاحتياج الى النية ثم الجنس وهو العجز لخلل في القوى مؤثر في سقوط العبادة كذا ذكره المص
قوله ولا شك ان المركب من اربعة اقوى الجميع يعني ان قوة الوصف انما هي بحسب التاثير والتاثير
بحسب اعتبارات الشرع فكلما كثر الاعتبار قوي الاثار فيكون المركب اقوى من البسيط والمركب
من اجزاء اكثر اقوى من المركب من اجزاء اقل وانت خبير بانه انما يستقيم فيما سوى اعتبار النوع
في النوع فانه اقوى الكل لكونه بمنزلة النص حتى يكاد يقربه منكر والقياس اذ لا فرق الا بتعدد
المحل فالمركب من غيره لا يكون اقوى منه **قوله** وقد سمي ذكر في بعض اصول الشافعية ان المناسب
الغريب ما يؤثر نوعه في نوع الحكم ولم يؤثر جنسه في جنسه كالطعم في الربا فان نوع الطعم وهو
الاقتيات مؤثر في ربوية البر ولم يؤثر جنس الطعم في ربوية سائر المطعومات كالخضراوات
والملائم هو الاقسام الثلثة الباقية **قوله** ثم لا يخلو اي الحكم بعد التعليل لا يخ من ان يكون
موثوقا بشهادة الاصل او لا يكون ففي الكلام حذف والمراد بشهادة الاصل ان يكون للحكم
المعلل اصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف او نوعه وانما قلنا المراد انه لا يخلو من ان يكون

لاصل او لا يكون لما ذكرنا ان كلا من اعتبار النوع في الجنس واعتبار الجنس في يوجد بدون شهادة الاصل فصار الحاصل ان كلا من اعتبار النوع في النوع واعتبار الجنس في النوع يستلزم شهادة الاصل وبينهما العموم والخصوص المطلق واما اعتبار النوع في الجنس فلا يستلزم شهادة الاصل بل قد يجتمعان وقد يفترقان وبينهما العموم والخصوص من وجه فالتعليل بالوصف الذي اعتبر نوعه او جنسه في نوع الحكم يكون قياسا لا محالة لان الحكم المعلل معنى في الاصل الشاهد معتبر عليه وكذا التعليل بالوصف الذي اعتبر نوعه في جنس الحكم او جنسه في جنسه اذا كان مع شهادة الاصل واما اذا كان بدونها فهو تعليل مشروع مقبول بالاتفاق لكن عند بعضهم يسمى قياسا وعند بعضهم يكون استدلالا لا بعلة مستنبطة بالراي بمنزلة ما قال الشافعي من ان التعليل بالعلة المتعدية يكون قياسا وبالعلة القاصرة لا يكون قياسا بل هو يكون بيانا ان علة شرعية للحكم وقال شمس الائمة الاصح عندي انه قياس على كل حال فان مثل هذا الوصف يكون له اصل في الشرع لا محالة ولكن يستغني عن ذكره لوضوحه وربما لا يقع الاستغناء عنه فيذكر فعلى هذا لا يكون الخلاف في مجرد تسميته قياسا على ما ذهب اليه المصنف بل عند البعض يكون التعليل بالوصف المؤثر مستلزما بشهادة الاصل لكنه قد يذكر وقد لا يذكر وحينئذ يصح ان يحمل قوله ثم لا يخلو من ان يكون له اصل معين على ظاهره

قوله واذا وجد شهادة الاصل بدون التاثير يعني ان شهادة الاصل قد يوجد بدون كل من الانواع الاربعة للتاثير وحينئذ يسمى الوصف غريبا لعدم تاثيره فلا يقبل عندنا اي لا يجب قبوله لان شرط وجوب القبول هو التاثير والمراد انه لا يقبل ما لم يكن ملائما **فان قلت** الملائم عبارة عن ان يعتبر جنسه في جنس الحكم فهو احد الانواع الاربعة فالغريب لا يكون ملائما **قلت** احد الانواع هو اعتبار الجنس القريب في الجنس القريب على ما مر في تفسير المؤثر والمعتبر في الملائم هو الجنس البعيد فالغريب بمعنى غير المؤثر يجوز ان يكون ملائما فظهر ان اسم الغريب يطلق على نوعين من الوصف احدهما ما اعتبر نوعه في نوع الحكم على ما سبق من ان البعض يسمى اول الاربعة غريبا والثلاثة الباقية ملائمة وهو مقبول بالاتفاق وثانيهما ما يوجد جنسه او نوعه في نوع ذلك الحكم لكن لا يعلم اعتباره ولا الغاؤه في نظر الشارع وهو مردود واذا لم يكن ملائما خلافا لاصحاب الطرد واشار المصنف في اثناء كلامه الى اثبات شهادة الاصل بدون التاثير بانها قد توجد بدون الاولين يعني اعتبار النوع او الجنس في النوع لكونها اعم منهما مطلقا وبدون الاخرين يعني اعتبار النوع او الجنس في الجنس لكونها اعم منهما من وجه فيوجد بدونها التاثير في كل لانحصاره في الانواع الاربعة وما تركب منها وفيه نظر لان التحقق بدون كل واحد من الاربعة لا يستلزم جواز التحقق بدون المجموع فيجوز ان تكون اعم من الاولين باعتبار ان يوجد في الاخرين وبالعكس فيجوز ذلك لا يلزم ان يوجد بدون التاثير **قوله** وانما اعتبرنا التاثير في العلل الموجبة للعمل بالقياس لوجهين احدهما ان القياس امر شرعي فلا بد من اعتبار الشارع وثانيهما ان الائمة

النفي

النقول له عن الصحابة والتابعين رض كلها مبنية على العلل المؤثرة واجيب عن الاول بان يكون القياس امرا شرعيا لا يقتضي الا ان يكون له اصل في الشرع واما لزوم ان يثبت بنص او اجماع اعتبار الشارع نوع الوصف او جنسه القريب في نوع الحكم او جنسه القريب على ما فسر به التاثير فممنوع ولم لا يكفي الجنس البعيد وحصول الظن بوجوه اخر من مسالك العلة كيف وقد جوزتم تغير المؤثر الغاء وعن الثاني بانه لا يدل الا على ان اقيسة المنقول له كلها مبنية على علل معقولة مناسبة وليس النزاع في ذلك بل في التاثير بالمعنى المذكور ولا يخفى ان في كثير من الاقيسة المنقولة قد اعتبرت الاجناس البعيدة ولم يثبت اعتبار الوصف بنص واجماع بل بوجوه اخر والظاهر ان مرادهم بالتاثير في هذا المقام ما يقابل الطرد فمعناه ان يكون الوصف مناسبا ملائما لاضافة الحكم اليه سواء كان مؤثرا بالمعنى الذي ذكره المصنف ولا وجه لتتميم الاستدلال وبهذا الظاهر من النظر في كلامهم في هذا المقام ومن تقريرهم التاثير في الامثلة المذكورة ففي قوله عم انها من الطوافين عليكم والطوافات بجنس الطوف وهو الضرورة اثر في الشرع في التخفيف واثبات الطهارة ورفع النجاسة كما في اكل الميتة في المخمصة فانه لا يجب عليه غسل الفم للضرورة وايضا لما كانت الهرة من الطوافين لم يمكن الاحتراز عن سورها الا بحرج عظيم فسقط اعتبار النجاسة دفعا للحرج كما في حل الميتة وفي قوله عم انها دم عرق انفجر لانفجار الدم وهو وصوله الى موضع يجب تطهيره عنه وهو معنى النجاسة اثر في وجوب الطهارة وفي عدم كون انفجار الدم حيضا وفي كونه مرضا لازما مؤثر في التخفيف اما في وجوب الطهارة فلان العبد لا يصلح للقيام بين يدي الرب الا طاهرا واما عدم كونه حيضا فلان الحيض دم نتن عادة رائحته في ساعات دم خلقها الله تع في ارحامهن وانفجار دم العرق ليس كذلك فلا يكون حيضا موقعا في الحرج الموجب لاسقاط الصلوة والوضوء واما كونه مرضا فلانه يتسع وسعها امساكه ورده فيكون له تاثير في التخفيف بان يحكم مع وجوده بقيام الطهارة في وقت الحاجة وهو وقت الصلوة للضرورة اذ لو وجب عليها الطهارة لكل حدث لبقيت مشغولة بالطهارة ابدا ولم يفرغ للصلوة قطعا وفي قوله عم ارايت لو تمضمضت بماء ثم مججته بجز لعدم قضاء الشهوة اثر في عدم انتقاض الصوم وكما ان المضمضة مقدمة شهوة البطن وليست في معنى الاكل كذلك القبلة مقدمة شهوة الفرج وليست في معنى الجماع لا صورة لعدم ايلاج فرج في فرج ولا معنى لعدم الانزال ففي الامثلة المذكورة ليس التاثير بمعنى اعتبار النوع او الجنس القريب

قوله وغيرها اي وكغير المذكورات من اقيسة النبي عم واقيسة الصحابة رض كما قال النبي عم في تحريم الصدقة على بني هاشم ارايت لو تمضمضت بماء ثم مججته اكنت شاربه كذا اورده فخر الاسلام وغاية تقريره ان هذا التعليل لمعنى مؤثر وهو ان الصدقة مطهرة لاوزار الاثام فكانت وسخا بمنزلة الماء المستعمل فكما ان الامتناع من شرب الماء المستعمل اخذ بمعالي الامور فكذلك حرمة الصدقة

علا بني هاشم تعظيم لهم واكرام واختصاص بمعاني الامور وكما اختلف الصحابة في الجد مع الاخوة واحتج كل فريق
بتمثيل يشتمل على معنى مؤثر هو القرابة من الجانبين او الاتصال بالميت بطريق الجزئية فقال علي رض
انما مثل الجد مع الاخوة مثل شجرة انبتت غصنا ثم يتفرع عن الغصن فرعان فالقرب بين الفرعين
اولى من القرب بين الفرعين والاصل لان الغصن بين الفرعين والاصل واسطة ولا واسطة بين
فرعين فهذا يقتضي رجحان الاخ على الجد الا ان بين الفرعين وفي الاصل جزئية وبعضية ليست بين الفرعين
لنفسهما فكان لكل منهما ترجيح فاستويا وقال زيد بن ثابت رض مثل الجد مع الاخ كمثل نهر يتشعب
من واد ثم يتشعب من هذا النهر جدول ومثل الاخوين كمثل نهرين يتشعبان من واد فالقرب بين
النهرين المتشعبين من الوادي اكثر من القرب بين الوادي والجدول بواسطة النهر وقال ابن عباس
لا يتقي الله زيد بن ثابت يجعل ابن الابن ابنا ولا يجعل ابا الاب ابا اعتبر احد طرفي القرابة وهو طرف
الاصالة بالطرف الآخر وهو الجزئية في القرب قوله وعلى هذا الاصل وهو اعتبار التاثير
خرجنا في تفسير المسائل المختلف فيها فعللنا بالعلل المؤثرة فان المسح اثر في التخفيف فانه ايسر من الغسل
ويتادى الغرض ولا يشترط فيه استيعاب المحل كما في المغسولات بخلاف الركنية فانه لا اثر لها في التكرار
وابطال التخفيف وكون التثليث سنة اللهم الا ان يقال ان الركنية تنبئ عن القوة والحصانة وهو
الاحتياط فيناسب التكرار لتحصيل بالتيقن او بظن قريب منه وكذا الصغر مؤثر في اثبات الولاية
فان ولاية النكاح لم تشرع الا على وجه النظر للمولى عليه باعتبار عجزه عن مباشرة النكاح بنفسه وذلك في الصغر
دون البكارة وكذا تعيين الصوم الفرض في رمضان مؤثر في اسقاط وجوب التعيين لان اصل النية في
العبادات انما هي للتمييز بين العبادة والعادة وتعلقها انما هو للتمييز بين الجهات المزاحمة حيث لا تزاحم
الى التعيين بخلاف الوضية فانه لا يعقل بانها في ايجاب التعيين قوله وبعض العلماء فقد اشتهر
فيما بين الاصوليين ان من مسالك العلة السبر والتقسيم وهو حصر الاوصاف الموجودة في الاصل الصالحة
للعلية في عدد ثم ابطال علية بعضها ليثبت علية الباقي فيكون هناك مقامان احدهما بيان الحصر ويكفي
في ذلك ان يقول بحثت فلم اجد سوى هذه الاوصاف ويصدق لكونه عدلا ثقة ومتدينا فيغلب ظن
عدم غيره اذ لو وجد لما خفي عليه ولان الاصل عدم الغير وح للمعترض ان يبين وصفا آخر وعلى المستدل
ان يبطل عليته والا لا يثبت الحصر في احصاه فيلزم انقطاعه وثانيهما ابطال علية بعض الاوصاف
ويكفي في ذلك ايضا الظن وذلك بوجوه الاول وجود الحكم بدونه في صورة فلو استقل بالعلية لانتفى
الحكم بانتفائه الثاني كون الوصف مما علم الغاؤه في الشرع مطلقا كالاختلاف بالطول والقصر او بالنسبة
الى الحكم المبحوث فيه كالاختلاف بالذكورة والانوثة في العتق الثالث عدم ظهور المناسبة
ويكفي للمستدل ان يقول بحثت فلم اجد له مناسبة ولا يحتاج الى اثبات ظهور عدم المناسبة لان التقدير

انه عدل اجزاء الطريق الى معرفة الآخر وح للمعترض ان يدعي ذلك في الوصف الذي يدعي المستدل انه
علة ويحتاج الى الترجيح والمتمسكون بالسبر والتقسيم لا يشترطون اثبات التعليل في كل نص بل يكفي
عندهم ان الاصل في النصوص التعليل وان الاحكام مبنية على الحكم والمصالح اما وجوبا كما هو مذهب
المعتزلة واما تفضلا كما هو مذهب غيرهم ولو سلم عدم الكلية فالتعليل هو الغالب في الاحكام
والحاق الفرد بالاغلب هو الظاهر ولا يشترطون في بيان الحصر اثبات عدم الغير بنص او اجماع لحصول
الظن بدون ذلك على بينا واما على ما ذكره المصنف رحه فيكون هذا من المسالك القطعية بمنزلة النص
والاجماع وكذا الكلام في تنقيح المناط قال ابن الحاجب ان الاخالة هي المناسبة وهي المسمى بتخريج المناط
اي تنقيح ما علق الشارع الحكم به وما آل الى التقسيم بانه لا بد للحكم من علة وهي اما الوصف الفارق او المشترك
لكن الفارق ملغى فتعين المشترك فيثبت الحكم لثبوت علته وذكر الامام الغزالي ان النظر والاجتهاد
في مناط الحكم اي علته اما ان يكون في تحقيقه او تنقيحه او تخريجه اما تحقيق المناط فهو النظر والاجتهاد في معرفة
وجود العلة في آحاد الصور بعد معرفتها بنص او اجماع او استنباط ولا يعرف خلاف في صحة الاحتجاج به
اذا كانت العلة معلومة بنص او اجماع واما تنقيح المناط فهو النظر في تعيين ما دل النص على كونه علة من
غير تعيين بحذف الاوصاف التي لا مدخل لها في الاعتبار كما يتبين في قصة الاعرابي ان لا مدخل في
وجوب الكفارة لكونه ذلك الشخص او من الاعراب الى غير ذلك حتى يتعين وطء المكلف الصائم
في نهار رمضان عامدا وهذا النوع وان اقر به اكثر منكري القياس فهو دون الاول واما تخريج
المناط فهو النظر في اثبات علة الحكم الذي دل النص والاجماع عليه دون علته كالنظر في اثبات
كون السكر علة لحرمة الخمر وهذا في الرتبة دون النوعين ولهذا انكره كثير من الناس قوله
وبالدوران احتج بعض الاصوليين على علية الوصف بدوران الحكم معه اي ترتبه على وجود
ويسمى الطرد وبعضهم وجودا وعدما ويسمى الطرد والعكس كالتحريم مع السكر فان الخمر يحرم
اذا كان مسكرا او يزول حرمته اذا زال الاسكار بصيرورته خلا وشرط بعضهم وجود النص في حالتي وجود
الوصف وعدمه والحال انه لا حكم له اي للنص وذلك لدفع احتمال اضافة الحكم الى الاسم اعني اضافته
الى معنى الوصف فان الحرمة تثبت للعصير اذا اشتد ويسمى خمرا وتزول عنه عند زوال الشدة
والاسم فاذا كان الاسم قائما في الحالين ودار الحكم مع الوصف زال شبهة علية الوصف
والا لا يتخلف الحكم عن النص قوله لكن جعل هذا الحكم حكم النص مجاز احتراز عما يقال
ان هذا الاشتراط لا يصح عند من لا يقول بمفهوم المخالفة اذ لا يكون النص حينئذ عند عدم الوصف
المنصوص عليه ولا يمكن له حكم موجب لا نفيا ولا اثباتا ولا تناول اصلا مثلا اذا لم يتعم
الا الصنف بل فقد لم يتناوله النص الا عند القائلين بمفهوم الشرط واما عند غيرهم فيكون عدم

وجوب الوضوء مبنيا على عدم دليل الوجوب فيجعل من حكم النص المذكور بطريق المجاز
حيث عبر بعدم الوجوب المستند الى النص عن مطلق عدم الوجوب **قوله** فان محل القضاء هو
غضبان يعني ان النص قائم في حال الغضب بدون شغل القلب مع عدم حكمه الذي هو حرمة القضاء
عند الغضب وايضا النص قائم في حال عدم الغضب وشغل القلب بنحو جوع او عطش مع عدم
حكمه الذي هو اباحة القضاء عند عدم الغضب اما بطريق مفهوم المخالفة او بالاباحة الاصلية او
النصوص او النصوص المطلقة في القضاء ويجعل في حكم النص المذكور مجازا **قوله** والوجود عند
الوجود فكان الاحسن ان يقول الوجود عند الوجود والعدم عند العدم لا يدل على العلية لجواز ان يكون
ذلك بطريق الاتفاق كلا وتلازم متعاكس او يكون المدار لازم العلة او شرطا مساويا لها فلا يفيد
ظن العلية لانها احتمال واحد من احتمالات كثيرة وقد يقال اذا وجد الدوران من غير مانع من
العلية من معية كما في المتضايفين او تأخر كما في المعلول او غيرهما كما في الشرط المساوي فالعادة قاضية
بحصول الظن بل القطع بالعلية كما اذا دعي انسان باسم مغضب فغضب ثم ترك فلم يغضب
وتكرر ذلك مرة بعد اخرى علم بالضرورة انه بسبب الغضب حتى ان من لا يتأتى منه النظر كالاطفال
يعلمون ذلك ويتبعونه في الطرق فيدعونه بذلك الاسم واجيب بان النزاع انما هو في حصول
الظن بمجرد الدوران وهو فيما ذكرتم من المثال ممنوع اذ لولا انتفاء ظهور غيره لكنا ما بحثنا
عنه فلم يوجد اما لان الاصل عدمه لما حصل الظن غايته انه يفيد تقوية الظن الحاصل من غيره وربما
يقال ان هذا انكار للضروري وقدح في جميع التجربيات فان الاطفال يقطعون من غير نظر و
استدلال بما ذكرتم واهل النظر كالمجمعين على ذلك حتى كاد يجري مجرى المثل ان دوران الشيء
مع الشيء آية كون المدار علة للدائر **واجيب** بان الاحكام العقلية لا تختلف باختلاف
الاحوال بخلاف الاحكام الشرعية المبنية على المصالح فلا بد فيها من علتها من مناسبة او اعتبار
من الشارع اذ في القول بالطرد فتح لباب الجهل والتعرف في الشرع **قوله** ولا يشترط لها القيام
زيادة تنبيه على بعد المناسبة بين الدوران والعلية يعني ان الوجود عند الوجود والعدم عند
العدم كما انه ليس بملزوم للعلية فكذلك ليس بلازم لها لجواز ان لا يوجد الحكم عند وجود العلة الظاهرة
بناء على مانع او على عدم تمامها حقيقة وان لا ينعدم عند عدمها بناء على ثبوته بعلة اخرى كالحدث
يثبت بخروج النجاسة والنوم وغير ذلك وقد يقال في تقرير هذا الكلام ان الوجود عند الوجود
والعدم عند العدم لا يدل على صحة العلية كما ان العدم عند الوجود والوجود عند العدم لا يدل
على فسادها اعتبارا لحالة الموافقة بحالة المخالفة في الصحة والفساد **قوله** وقيام
النص اشارة الى بطلان كلام الفريق الثالث وذلك انهم اشترطوا من قيام النص في اي الين من

نفر حكم اولا يوجد الا نادرا ولا عبرة بالنادر في احكام الشرع فكيف يجعل اصلا فيما هو من ادلة الشرع بان
يبتني عليه على ان وجوده بطريق الندرة ايضا في محل النزاع فانا لا نسلم في المثالين المذكورين قيام
النص في الحالين مع عدم حكمه اما في الآية فلانا لا نسلم قيام النص بدون الحكم حال انتفاء الحدث
وانما يلزم ذلك لو لم يكن النص مقيدا بالحدث ومقيدا وجوب الوضوء بشرط الحدث وبيانه من
وجهين احدهما ان اشتراط الحدث في وجوب البدل وهو التيمم بقوله او جاء احد منكم من الغائط
اشتراط له في وجوب الاصل وهو الوضوء اذ البدل لا يفارق الاصل بسببه وانما يفارقه
بحاله بان يجب في حال لا يجب فيها الاصل وبالجملة لما رتب وجوب التيمم على وجود الحدث عند فقد
الماء علم ان وجوب التوضي بالماء مترتب على الحدث وثانيهما ان العمل بظاهر النص متعذر لاقتضائه
وجوب التوضي عند كل قيام وفي كل ركعة فلا يتصور اداء الصلوة فلا بد من اضمار اي اذا قمتم من مضاجعكم
او اذا اردتم القيام الى الصلوة محدثين والقيام من المضجع كناية عن التنبه من النوم والنوم
دليل الحدث فعلى الاول يكون ذكر الحدث بطريق دلالة النص وأما على الثاني فالظاهر انه من
قبيل المضمر والحذف دلالة النص عليه اما اللغوي بمعنى انه يفهم من النص او هو من قبيل المشاكلة
او التغليب او باعتبار ان القيام من المضجع انما يدل على النوم دلالة لا عبارة وهذا انسب فان
قيل للبدل حكم الاصل فكانت قضية الترتيب ان يصرح بالحدث في وجوب الوضوء ويكتفي
بالدلالة في وجوب التيمم فلم عكست **اجيب** بوجهين الاول ان الماء مطهر بنفسه فلا يجب استعماله الا
على وجود النجاسة الحكمية المفتقرة الى ازالتها بخلاف ايجاب استعمال التراب فانه ملوث لا يقتضي سابقة
حدث فصرح فيه بالحدث الثاني ان في ترك التصريح بالحدث في نص الوضوء اشارة الى الوضوء سنة
عند كل صلوة وان لم يكن محدثا نظرا الى ظاهر اطلاق الامر وتحقيقه انه قد علم بدلالة النص والاجماع
عدم وجوب الوضوء عند القيام الى الصلوة بدون الحدث فيحمل على الايجاب عند الحدث عملا
بحقيقة الامر وعلى الندب عند عدم الحدث عملا بظاهر الاطلاق وترك هذا الايماء في الغسل لانه ليس
لكل صلوة بل للجمعة والعيدين فصرح معه بذكر الحدث وهذا مبني على ما يعتبره البلغاء في تراكيبهم من الرموز
لا على ان يتناول الامر للمحدث ايجابا ولغيره ندبا لانه لا يراد من اللفظ معنيان مختلفان **فان قلت**
مبنى هذه المباحث على ان سبب الوضوء هو الحدث وقد تقرر في موضعه ان سببه ارادة الصلوة
لا الحدث **قلت** هو مبني على التقدير اي لو سلم ان العلة هي الحدث فهي لم تثبت بالدوران على
ما ذكرتم واما في الحديث فلانا لا نسلم انتفاء حكم النص وهو حرمة القضاء مع وجود الوصف واما
بعد ذلك لو وجد الغضب بدون شغل القلب فهو ممنوع كيف والغضبان صيغة مبالغة بمعنى الممتلئ
غضبا على ما نقل عن الزجاج فلا يتصور فراغ القلب ما دام غضبان وبهذا يحصل المقصود

وهو منع قيام النص في المحالين مع عدم حكم لان الكل ينتفي بانتفاء البعض الا ترى ان في الشرح حال العدم
الخيار زيادة لتحقيق المقصود وبعني لا نم ان من حكم بهذا النص عند عدم الغضب في انما يكون كذلك
لو تحقق شرايط مفهوم المخالفة وهو ممنوع **فصل** ذكر فخر الاسلام ان التعدية حكم لازم
للتعليل عندنا جايز عند الشافعي رح فعندنا لا يجوز التعليل الا لتعدية الحكم من المحل المنصوص الى محل اخر
فيكون التعليل والقياس واحدا وعنده يجوز لزيادة القبول في سرعة الوصول والاطلاع على حكمة الشارع
فيوجد التعليل بدون القياس والكلام في التعليل الغير المنصوص ثم جملة ما يقع التعليل لاجله اربعة
الاول اثبات السبب او وصفه الثاني اثبات الشرط او وصفه الثالث اثبات الحكم او وصفه
الرابع تعدية حكم مشروع معلوم بصفته الى محل اخر فالتعليل مختص بالتعدية لا يجوز لاجل
اثبات سبب او صفته لانه اثبات الشرع بالراي ولا لاثبات شرط لحكم شرعي او صفته بحيث
لا يثبت الحكم بدونه لان هذا ابطال للحكم الشرعي ونسخ له بالراي ولا لاثبات حكم او صفته ابتداء
لانه نصب احكام الشرع بالراي فلا يجوز شيء من ذلك الا اذا وجد له في الشريعة اصل صالح للتعليل
فيعلل ويعدى حكمه الى محل اخر سواء كان الحكم اثبات سبب او شرط او وصفهما او اثبات حكم اخر مثل
الوجوب والحرمة وغيرهما فصار الحاصل ان التعليل لاثبات العلة او الشرط او الحكم ابتداء باطل اتفاقا
ولاثبات حكم شرعي مثل الوجوب والحرمة بطريق التعدية من اصل موجود في الشرع ثابت بالنص
او الاجماع جايز بالاتفاق واختلفوا في التعليل لاثبات السببية او الشرطية بطريق التعدية من اصل
ثابت في الشرع بمعنى انه اذا اثبت بنص او اجماع كون الشيء سببا او شرطا لحكم شرعي فهل يجوز ان
يجعل شيء اخر علة او شرطا لذلك الحكم قياسا على الشيء الاول عند تحقق شرايط القياس مثل ان يجعل
اللواطة سببا لوجوب الحد قياسا على الزنا وجعل النية في الوضوء شرطا لصحة الصلوة قياسا على النية
في التيمم فذهب كثير من علماء المذهبين الى امتناعه وبعضهم الى جوازه وهو اختيار فخر الاسلام
واتباعه فلذا احتاجوا الى التفصيل والاشارة الى التسوية بين الحكم والسبب والشرط في انها يجوز ان
يثبت بالتعليل ان وجد لها اصل في الشرع ويمتنع ان لم يوجد **قال** صاحب الميزان لا معنى لقول
من يقول ان القياس حجة في اثبات الحكم دون اثبات السبب او الشرط لانه ان اراد معرفة علة الحكم
بالراي والاجتهاد فذلك جائز في الجميع لان المعرفة لا تختلف وان اراد الجمع بين الاصل والفرع
لا يتصور الا في الحكم دون السبب والشرط فممنوع بل يتصور في الجميع وان اراد ان القياس ليس بمثبت
فالجميع سواء في انه لا يثبت فيه شيء بالقياس بل يعرف به السبب والشرط كما يعرف به الحكم واشباه
الفرعين مذكورة في اصول الشافعية ومقصود هذا الفصل مشهور فيما بين القوم مسطور في كتبهم
قوله وقولنا الجنس قد يتوهم ورود الاشكال بانكم اثبتم بالقياس علية مجرد الجنس لحرمة الربوا

وعليه

وعلية الاكل والشرب لوجوب الكفارة وعلية القتل بالمثقل لوجوب القصاص عند ابي يوسف ومحمد رح
فاجاب بانا لم نثبت ذلك بالقياس بل بالنص عبارة في الاول ودلالة في الاخرين على ما سبق
في بحث دلالة النص ولم تورد فخر الاسلام في هذا المقام مسئلة وجوب الكفارة بالاكل والشرب
ولا مسئلة وجوب القصاص بالقتل بالمثقل لا جعلهما من قبيل دلالة النص دون القياس مبني على ان
القياس لا يجري في الحدود والكفارات لا على انه لا يجري في الاسباب والشروط لان مذهب فخر الاسلام
انه يصح اثبات السبب والشرط بالراي والقياس اذا وجد له اصل في الشرع وههنا الوقاع اصل
للاكل والشرب والقتل بالسيف اصل للقتل بالمثقل فكيف يتوهم ان يورد هذا اشكالا على اثبات
السبب بالتعليل فيما لم يوجد له اصل وانما وقع ذلك للمصنف من اصول ابن الحاجب فان ذلك انه اختار
انه لا يصح اثبات السبب بالقياس فاورد القتل بالمثقل اشكالا **فاجاب** بانا لا نثبت سببية
القتل بالمثقل قياسا على سببية القتل بالسيف بل نبين ان السبب هو القتل العمد العدوان
سواء كان بالسيف وبغيره فالسبب واحد لا غير واما مسئلة حرمة الربوا بالجنس فاوردها فخر الاسلام
مثالا لا اشكالا **فقال** اما تعليل القسم الاول اي بيان اثبات الموجب فمثل قولهم في الجنس بانفراده
انه يحرم النسيئة وهذا خلاف وقع في الموجب للحكم فلا يصح اثباته ولا نفيه بالراي اذ لا نجد اصلا
نقيسه عليه بل يجب الكلام فيه بالنص عبارة او اشارة او دلالة او اقتضاء وذلك انه ثبت
بالنص والاجماع حرمة الفضل الخالي عن العوض وقد بينا ان العلة هي القدر والجنس ووجدنا حرمة
فان من باع عبدا بعبد الى اجل ... لا يجوز اجماعا
الربوا حكما يستوي شبهته بحقيقته لما روي انه عم نهى عن الربوا والريبة وللاجماع على حرمة البيع
مجازفة كبيع صبرة حنطة بصبرة حنطة باعتبار شبه وهما في راي المتبايعين ووجدنا في النسيئة شبهة الفضل
وهي الحلول اذ النقد خير من النسيئة وهذا وان كان فضلا من جهة الوصف لكنه يثبت بصنع العبد فاعتبر
كما في بيع الحنطة المقلية بغير المقلية لامكان الاحتراز عنه بخلاف الفضل من الجودة فانه يثبت بصنع
الله تع فجعل عفوا لتعذر الاحتراز عنه ولما كانت العلة هي القدر والجنس اخذ الجنس شبهة العلة من حيث
انه شطر العلة فاثبتنا به شبهة الربوا احتياطا فثبتت سببية الجنس لحرمة النسيئة بدلالة النص
الموجب لسببية القدر والجنس لحرمة حقيقة الفضل **قوله** والحق في مسئلة اثبات العلة انه
ان اريد اثبات العلة انه ان ثبت علية شيء لحكم بناء على معنى صالح للتعليل في ذلك الحكم به بان يكون مؤثرا
او ملائما فكل شيء يوجد فيه ذلك المعنى المؤثر او الملائم فهو علة لذلك الحكم بلا خلاف ولا يكون هذا من
اثبات العلة بالقياس لان العلة بالحقيقة هو ذلك المعنى المشترك بين الشيئين وقد ثبت عليته
بالنص او بمسالك العلة فيكون العلة واحدة تتعدد باعتبار المحل مثلا اذا ثبت ان الوقاع علة لوجوب
الكفارة بناء على انه يوجد فيه هتك حرمة صوم رمضان فقد ثبت ان العلة هي هتك الحرمة وهي موجودة

في الكلي فيحكم بانه علة لوجوب الكفارة وان لم يثبت ان عليته ذلك النفي للحكم مبني على اشتماله على ذلك المعنى
بل بمجرد مناسبة ذلك المعنى لعليته للحكم لم يصح الحكم بعليته شيء آخر يوجد فيه ذلك المعنى المناسب قياسا
على ما ثبت عليته لانه تعليل بالمرسل اذ لم يثبت تاثير ذلك المعنى المناسب ولا ملائمته وهذا هو المختلف فيه
من اثبات العلة بالقياس فيجوز عند من يقول بصحة التعليل بالمرسل ولا يجوز عند من شرط التاثير و
او الملائمة **قوله** فصل في الاستحسان وهو في اللغة عد الشيء حسنا وقد كثر فيه
المدافعة والرد على المدافعين ومنشأهما عدم تحقيق مقصود الفريقين ومبنى الطعن من الجانبين
على الجراءة وقلة المبالاة فان القائلين بالاستحسان يريدون به ما هو احد الادلة الاربعة على ما سنبينه
والقائلون بان من استحسن فقد شرع يريدون ان من اثبت حكما بانه مستحسن عنده من غير دليل من الشارع
فهو الشارع لذلك الحكم حيث لم ياخذه من الشارع والحق انه لا يوجد في الاستحسان ما يصلح محلا للنزاع في التسمية
لانه اصطلاح وقال الله تعالى الذين يستمعون القول فيتبعون احسنه وقال النبي عم ما راه المسلمون
حسنا فهو عند الله حسن ونقل عن الائمة اطلاق الاستحسان في دخول الحمام وشرب الماء من يد السقاء ونحو
ذلك وعن الشافعي رح انه قال استحسن في المتعة ان يكون ثلثين درهما واستحسن ترك شيء للمكاتب من نجوم
الكتابة واما من جهة المعنى فقد قيل انه دليل ينقدح في نفس المجتهد يعسر عليه التعبير عنه فان اريد بالانقداح
الثبوت فلا نزاع في انه يجب عليه العمل به ولا اثر لعجزه عن التعبير عنه وان اريد انه وقع له شك فلا نزاع
في بطلان العمل به وقيل هو العدول عن قياس الى قياس اقوى وقيل العدول الى خلاف الظن لدليل
اقوى ولا نزاع في قبول ذلك وقيل تخصيص القياس بدليل اقوى منه فيرجع الى تخصيص العلة وقال الكرخي
هو العدول في مسئلة عن مثل ما حكم به في نظائرها الى خلافه لوجه هو اقوى ويدخل فيه التخصيص والنسخ
وقال ابو الحسين البصري هو ترك وجه من وجوه الاجتهاد غير شامل شمول الالفاظ لوجه هو اقوى
منه وهو في حكم الطارئ على الاول واحترز بقوله غير شامل عن ترك العموم الى الخصوص وبقوله وهو في حكم
الطارئ عن القياس فيما اذا قالوا تركنا الاستحسان بالقياس واورد على هذه التفاسير ان ترك الاستحسان
بالقياس يكون عدولا عن الاقوى الى الاضعف واجيب بانه انما يكون بانضمام معنى آخر الى القياس
به يصير اقوى ولما اختلفت العبارات في تفسير الاستحسان مع انه قد يطلق لغة على ما يهواه الانسان
ويميل اليه وان كان مستقبحا عند الغير وكثر استعماله في مقابلة القياس على الاطلاق كان انكار العمل به
عند الجهل بمعناه مستحسنا حتى يتبين المراد منه اذ لا وجه لقبول العمل بما لا يعرف معناه وبعد ما استقر
الاراء على انه اسم لدليل متفق عليه نصا كان او اجماعا او قياسا خفيا اذا وقع في مقابلة
قياس يسبق اليه الافهام حتى لا يطلق على نفس الدليل من غير مقابلة فهو حجة عند الجميع من غير تصور خلاف
ثم انه غلب في اصطلاح الاصول على القياس الخفي خاصة كما غلب اسم القياس على القياس الجلي

تميزا

تميزا بين القياسين واما في الفروع فاطلاق الاستحسان على النص والاجماع عند وقوعهما في مقابلة القياس
شائع ويرد عليه انه لا عبرة بالقياس في مقابلة النص او الاجماع بالاتفاق فكيف يصح التمسك به
والجواب انه لا يتمسك به الا عند عدم ظهور النص او الاجماع **قوله** وذكروا القسمين الصحة
تقارب الاثر والضعف تقارب الفساد وبهذا الاعتبار يتحقق تقابل القسمين في كل من الاستحسان والقياس
والمراد بظهور الصحة في الاستحسان ظهورها بالنسبة الى فساده الخفي وهو لا ينافي خفاءها بالنسبة الى ما يقابله
من القياس والمراد بخفاء الصحة في القياس الجلي خفاؤها بان ينضم الى وجه القياس معنى دقيق يورثه قوة
ورجحانا على وجه الاستحسان ثم الصحيح ان معنى الرجحان ههنا تعين العمل بالراجح وترك العمل بالمرجوح وظاهر
كلام فخر الاسلام انه الاولوية حتى يجوز العمل بالمرجوح **قوله** فالاول تقديمه ان سور سباع الطير من البازي
والصقر ونحوهما نجس قياسا على سور سباع البهائم كالفهد والذئب لمخالطة اللعاب المتولد من
لحم نجس فان اختيار المحققين ان لحم سباع البهائم نجس لا يطهر بالذكاة لان الحرمة فيما يصلح للغذاء اذا
لم يكن للقذر او الاستخباث والاحترام آية النجاسة الا انه لما اجتمع في السبع ما لا يؤكل وهو طاهر كالجلد
والعظم والعصب والشعر وما يؤكل وهو نجس كاللحم والشحم اشتبه ههنا ما قيل فيه فان يجعل الحكم
بين النجاسة والطهارة الحقيقيتين بان حرم اكله ونجس لعابه لكن جاز بيعه والانتفاع به ولم يجعل
نجاسة سباع الطير بهذا الطريق لان الروايات انما وردت في سباع البهائم دون الطيور احتيج فيها
الى القياس وهذا قياس ضعيف الاثر قليل الصحة لقصوره على النجس في الفرع اعني المخالطة وقد
قابله استحسان قوي الاثر يقتضي طهارة سورها لانها تشرب بالمنقار على سبيل الاخذ ثم الابتلاع و
والمنقار عظم طاهر لانه جاف لا رطوبة فيه فلا يتنجس الماء بملاقاته فيكون سورها طاهرا كسور
الآدمي والماكول لانعدام العلة الموجبة للنجاسة وهي رطوبة النجس في الآلة الشاربة الا انه
يكره لما ان سباع الطيور لا تحترز عن الميتة والنجاسة كالدجاجة المخلاة **قوله** والثاني
ما كان عدم تادي المامور به بالاتيان بغير المامور به امرا جليا وعكسه خفيا اشتبه على المصنف جهة
جعل تادي السجدة بالركوع قياسا وعدم تاديها به استحسانا ونقل عنه في توجيه ذلك انه لما جاز اقامة
الركوع مقام السجود ذكرا لما بينهما من المناسبة اعني اشتمالهما على التعظيم والانحناء جاز اقامته
مقامه فعلا لتلك المناسبة وهذا امر جلي يسبق اليه الافهام فيكون قياسا الا ان الاستحسان
ان لا يتادى به كالسجدة الصلوتية لا تتادى بالركوع لان الامر بالشيء يقتضي حسنه لذاته
فيكون مطلوبا بعينه فلا يتادى بغيره وهذا قياس خفي بالنسبة الى الاول فيكون استحسانا وفيه نظر
اذ لا خفي ان عدم تادي المامور به بغيره قياسا على اركان الصلوة اظهر واجلى من تاديه به قياسا
على جواز اقامة الشيء مقام اسم غيره والاقرب انه لما كان اشتمل كل من الركوع والسجود على التعظيم كان

قوله وهذا لا يلتزم بالنذر كالطهارة وانما المقصود هو التواضع اعترض عليه بانا لا نسلم ان السجود لا يلتزم بالنذر سلمنا ذلك لكن الكلام في سجود التلاوة وهو مما يلتزم بالنذر صرح به في القنية وايضا لا نسلم ان المقصود مطلق التواضع لم لا يجوز ان يكون المقصود التواضع بسجود الذي هو غاية التواضع والتذلل والجواب عن الاول ان الروايات ناطقة به على قول ابي ح لا تلاوة الكلام في التلاوة وهما مما يلتزم بالنذر قلنا بعد التسليم ليس المنظور اليه في هذا الباب الفعل المجرد المقيد بل المطلق هو بنظر فيه انه وجب بالنذر يستدل به على ان الواجب عبادة مقصودة بنفسها كمطلق الصلوة والصوم كما وجبا بالنذر يستدل على ان مطلق الصلوة ... وصوم رمضان عبادة مقصودة بنفسها وان لم يجب بالنذر كمطلق الطهارة يستدل به على ان الطهارة الواجبة غير مقصودة ... وههنا مطلق السجود لما لم يجب بالنذر ثبت ان السجود الواجب للتلاوة لا يكون مقصودا بنفسه

القياس فيما وجب بالتلاوة في الصلوة ان يتادى بالركوع كما يتادى بالسجود لما بينهما من المناسبة الظاهرة ولهذا اصح التعبير عنه بالركوع في قوله تع وخر راكعا اي سقط ساجدا فهذا قياس جلي في فساد ظاهر هو العمل بالمجاز من غير تعذر الحقيقة وصحة خفية هي ان سجدة التلاوة لم تجب مقصودة ولهذا لا يلتزم بالنذر كالطهارة وانما المقصود هو التواضع ومخالفة المستكبرين وموافقة المطيعين على قصد العبادة ولهذا اشترط لها الطهارة واستقبال القبلة وهذا حاصل في الركوع في الصلوة الا ان المامور هو السجود وهو مغاير للركوع فينبغي ان لا ينوب الركوع عنه كما لا ينوب عن السجدة الصلوتية مع قرب المناسبة بينهما لكونهما من اركان الصلوة وموجبا التحريمة وكما لا ينوب الركوع خارج الصلوة عن السجدة مع انه لم يتحقق جهة اخرى بخلاف الركوع في الصلوة وهذا قياس خفي يسمى استحسانا وفيه اثر ظاهر هو العمل بالحقيقة وعدم تادي المامور به بغيره وفساد خفي هو جعل غير المقصود مساويا بالمقصود فعملنا بالصحة الباطنة في القياس وجعلنا سجدة التلاوة في الصلوة متادية بالركوع ساقطة كما يسقط الطهارة للصلوة بالطهارة لغيرها بخلاف الركوع خارج الصلوة لانه لم يشرع عبادة وبخلاف السجدة الصلوتية فانها مقصودة بنفسها كالركوع بدليل قوله اركعوا واسجدوا **قوله** وبالتقسيم العقلي ينقسم القياس والاستحسان تارة باعتبار القوة والضعف وتارة باعتبار الصحة والفساد اما باعتبار الاول فاما ان يكونا قويين او ضعيفين او يكون القياس قويا والاستحسان ضعيفا او بالعكس ففي الرابع يرجح الاستحسان قطعا وفي الثلثة الباقية يتيقن عدم ترجيح الاستحسان في الاول والثاني يتيقن لان في الثالث فانه يحتمل سقوط الاستحسان والقياس لضعفهما وتسمية الاستحسان في جميع الاقسام يكون باعتبار خفائه الا انه يشكل لما ذكره فخر الاسلام من انا سمينا ما ضعف اثره قياسا وما قوي اثره استحسانا واما باعتبار الثاني فاما ان يكون كل منهما صحيح الظاهر والباطن او فاسدهما او صحيح الظاهر فاسد الباطن او بالعكس وفي الجميع يكون القياس جليا بمعنى سبق الافهام اليه والاستحسان خفيا بالاضافة اليه ويقع التعارض على ستة عشر وجها حاصلا من ضرب الاقسام الاربعة للقياس في الاقسام الاربعة للاستحسان فالقياس الصحيح الظاهر والباطن يرجح على جميع اقسام الاستحسان والقياس الفاسد الظاهر والباطن يكون مردودا بالنسبة الى الكل فيبقى ثمانية اوجه حاصلا من ضرب اقسام الاستحسان في اخرى القياس فالاول من الاستحسان يرجح عليهما لصحته ظاهرا او باطنا والثاني يرد مطلقا لفساده ظاهرا وباطنا بقي اربعة اوجه حاصلا من ضرب اخرى الاستحسان في اخرى القياس الاول تعارض الاستحسان الصحيح الظاهر الفاسد الباطن والقياس الفاسد الظاهر الصحيح الباطن والثاني بالعكس والثالث تعارض استحسان صحيح الظاهر فاسد الباطن وقياس كذلك والرابع تعارض استحسان صحيح الباطن فاسد الظاهر وقياس كذلك ويسمى اتفاق القياس والاستحسان في صحة الظاهر وفساد الباطن باتحاد النوع واختلافهما

في ذلك

هو كذا لا ينوب الركوع خارج الصلوة كما ههنا هو الاظهر وعن بعض المشايخ انه اذا تلاها في غير الصلوة وركع بجنبه قياسا لان الركوع والسجود متقاربان فينوب احدهما عن الاخر ولا يجزيه استحسانا لان الركوع خارج الصلوة ليس بقربة فلا ينوب عما هو قربة

في ذلك باختلاف النوع وحكم رجحان الاستحسان في الوجه الثاني من الاربعة ورجحان القياس في الثلاثة الباقية وادعى ان الظاهر امتناع التعارض بين قياس واستحسان يتفقان في قوة الاثر او صحة الباطن سواء كان مع الاتفاق في صحة الظاهر او بدونه وبعد اقامة الدليل جزم بهذا الحكم وقد علم من الاستدلال ومن سوق الكلام بالآخرة ان قوله اذ لو كان الاستحسان على صفة كان القياس على خلاف تلك الصفة مقيدا بالقوة والصحة الباطنة اذ لا امتناع في ان تعارض قياس ضعيف صحيح الظاهر فقط او فاسد الظاهر والباطن او الظاهر فقط لاستحسان كذلك **قوله** بالمعنى المذكور اي بمعنى انه كلما وجد ذلك الوصف مطلقا او بلا مانع يوجد ذلك الحكم **قوله** وما ذكروا في هذا الكلام قليل الجدوى لان تداخل الاقسام ضروري فيما اذا قسم الشيء تقسيمات متعددة باعتبارات المختلفة كما يقال اللفظ ثلاثي او رباعي او خماسي وباعتبار آخر اسم او فعل او حرف وباعتبار آخر معرب او مبني الى غير ذلك نعم توضيح ما ذكره البعض من ان المراد بالضعف والفساد واحد وكذا بالقوة والصحة لكان احد القسمين مستدركا **قوله** والمستحسن قد سبق ان الاستحسان دليل يقابل قياسا جليا سواء كان اثرا او اجماعا او ضرورة او قياسا خفيا فههنا يريد الفرق بين المستحسن بالقياس الخفي والمستحسن بغيره في ان الاول يعدى الى صورة اخرى لان من شان القياس التعدية والثاني لا يقبل التعدية لانه معدول به عن سنن القياس مثلا اذا اختلف المتبايعان في مقدار الثمن فالقياس ان يكون اليمين على المشتري فقط لانه المنكر وحده لانه لا يدعي شيئا حتى يكون البائع ايضا منكرا فهذا قياس جلي على سائر التصرفات الا انه ثبت بالاستحسان التحالف اي وجوب اليمين على كل من البائع والمشتري اما قبل قبض المبيع فبالقياس الخفي وهو ان البائع ينكر وجوب تسليم المبيع بما اقر المشتري من الثمن كما ان المشتري ينكر وجوب زيادة الثمن فيتوجه اليمين على كل منهما كما في سائر التصرفات فان اليمين يكون على المنكر واما بعد قبض المبيع فبالاثر وهو قوله عم اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا وترادا فوجوب التحالف قبل القبض يتعدى الى وارث البائع والمشتري اذا اختلفا في الثمن بعد موت البائع والمشتري لان الوارث يقوم مقام المورث في حقوق العقد والحكم معقول وكذا يتعدى الى الاجارة قبل العمل حتى لو اختلف القصار ورب الثوب في مقدار الاجرة قبل اخذ القصار في العمل تحالفا لان كلا منهما يصلح مدعيا ومنكرا والاجارة تحتمل الفسخ وفي التحالف ثم الفسخ رفع الضرر عن كل منهما اما وجوب التحالف بعد القبض فلا يتعدى الى الوارث ولا الى حال هلاك السلعة لانه غير معقول المعنى اذ البائع لا ينكر شيئا فيقتصر على مورد النص وهو تحالف المتعاقدين حال قيام السلعة وما روي من قوله عم اذا اختلف المتعاقدان تحالفا وترادا فهو ايضا تفيد التقييد بقيام السلعة لانه ان اريد رد المأخوذ فظاهر وان اريد

زد العقد فكلك اذ افسخ لا يرد الا على ما ورد عليه العقد فان قلت قد سبق ان من شرط التعدية
ان لا يكون الحكم ثابتا بالقياس من غير فرق بين الجلي والخفي فكيف يصح تعدية المستحسن بالقياس الخفي
قلت المعدى بالحقيقة هو حكم الاصل الاستحسان كوجوب اليمين على المنكر في سائر التصرفات الا
ان صورة التخالف وجريان اليمين بين الجانبين لما كانت حكم الاستحسان الذي هو القياس الخفي
اضيف التعدية اليه اذ لا يوجد في الاصل الذي هو سائر التصرفات بين المنكر بهذه الكيفية
وهي ان يتوجه على المتنازعين في قضية واحدة **قوله** والاستحسان ليس من تخصيص العلة على ما توهم
البعض من ان القياس ثابت في صورة الاستحسان وفي سائر الصور وقد ترك العمل به في صورة الاستحسان
لمانع وعمل به في غيرها لعدم المانع فيكون باطلا لما سيأتي من ابطال تخصيص العلة وانما قلنا انه ليس
من تخصيص العلة لان انعدام الحكم في صورة الاستحسان انما هو لانعدام العلة مثلا موجب نجاسة
سؤر سباع الوحش هو الرطوبة النجسة في الآلة الشاربة ولم يوجد ذلك في سباع الطير فانتفى
الحكم لذلك وهذا معنى ترك القياس الجلي الضعيف الاثر بدليل قوي هو قياس خفي قوي الاثر
فلا يكون من تخصيص العلة في شيء **قوله** فصل في دفع العلل المؤثرة اي الا
الاعتراضات التي ترد عليها وفي دفع تلك الاعتراضات اي الجواب عنها والمذكورة ههنا ستة
هي النقض وفساد الوضع وعدم الانعكاس والفرق والممانعة والمعارضة والجمهور على ان المناقضة
اعتراض صحيح على كل تعليل فلا بد من دفعه وذكر فيه اربعة طرق الاول الدفع بالوصف وهو منع
وجود العلة في صورة النقض والثاني الدفع بمعنى الوصف وهو منع وجود المعنى الذي صارت
العلة علة لاجله والثالث الدفع بالحكم وهو منع تخلف الحكم من العلة في صورة النقض والرابع
الدفع بالغرض وهو ان يقول الغرض التسوية بين الاصل والفرع فكما ان العلة موجودة في الصورتين
فكذا الحكم وكما ان ظهور الحكم قد يتأخر في الفرع فكذا في الاصل فالتسوية حاصلة بكل حال **قوله**
هو نقض بالعليل يعني لو كان النجس الخارج من بدن الانسان حدثا لكان العليل الذي لم يسل من رأس
الجرح حدثا وليس كذلك فيجاب بانا لا نسلم انه خارج فان الخروج هو الانتقال من مكان باطن الى
مكان ظاهر ولم يوجد ذلك عند عدم السيلان بل ظهرت النجاسة بزوال الجلدة الساترة لها
بخلاف السبيلين فانه لا يتصور ظهور العليل الا بالخروج **قوله** وهو اي المعنى الذي لاجله
صارت العلة علة بالنسبة الى العلة كالثابت بدلالة النص بالنسبة الى المنصوص يعني ان الوصف
بواسطة معناه اللغوي يدل على معنى آخر وهو مؤثر في الحكم فان كون المسح تطهيرا حكميا غير معقول
المعنى ثابت باسم المسح لغة لانه الاصابة وهو ينبئ عن التخفيف دون التطهير الحقيقي فلا يسن فيه
التثليث لانه انما شرع لتوكيد تطهير معقول كالغسل فلا يفيد في المسح ويفيد في الاستنجاء لان

لان التطهير فيه معقول اذ هو ازالة النجاسة ولهذا كان الغسل فيه افضل وفي التثليث
توكيد لذلك ومبنى هذا الكلام على ان يكون المراد بعدم سنية التثليث كراهيته ليكون حكما شرعيا
فيعلل **قوله** فاجاب الاولين بالمانع وهو في الاستحاضة العذر ودفع الحرج وفي المدبر النظر او عدم
قابليته للمملوكية يعني ان خروج دم الاستحاضة حدث الا انه تأخر حكمه الى ما بعد خروج الوقت ولهذا
يلزمها الطهارة لصلوة اخرى بعد خروج الوقت فانه بذلك الحدث اذ خروج الوقت ليس بحدث اجماعا وكذا
ملك بدل المغصوب سبب للملك المغصوب لعين المدبر كما في البيع حتى لو جمع في البيع بين قن ومدبر صح في القن
بحصته من الثمن بخلاف الجمع بين قن وحر الا انه لم يثبت في المدبر لمانع او دفع الاسلام هذين المثالين
على هذا الوجه اقتداء بصاحب التقويم وفي بعض شروحه ان هذا الوجه لا يسلم عن القول بتخصيص العلة **قوله**
الظاهر حاصل هذا التقرير ان الحكم المدعى وجوب الضمان والعلة حل الاتلاف والاصل صورة المخمصة
والفرع صورة الجمل الصائل والنقض هو مال الباغي والظاهر انه لا حاجة لمنع انتفاء الحكم فيه اذ لا نزاع
في عدم وجوب الضمان فيه فلا يكون هذه الصورة نظيرا للدفع بالحكم وان حل الاتلاف لا يلائم وجوب
الضمان فضلا عن التأثير وحاصل التقرير الثاني وهو ان يجعل نظيرا لدفع الحكم ان الحكم هو منافاة حل
الاتلاف لبقاء العصمة بمعنى انه لا يسقط عصمة الجمل الصائل باباحة قتله لابقاء روح المصول عليه
كما في المخمصة والعلة حل الاتلاف فنوقض بمال الباغي حيث وجدت العلة وهي حل الاتلاف مع عدم
الحكم الذي هو عدم المنافاة ضرورة تحقق المنافاة اذ قد سقطت العصمة ولم يجب الضمان على المتلف
فاجاب بمنع انتفاء الحكم في صورة النقض اي لا نسلم تحقق منافاة حل الاتلاف لبقاء العصمة في مال
الباغي بل عدم المنافاة متحقق الا ان العصمة انتفت بالبغي وعدم المنافاة بين الشيئين لا يوجب
التلازم بينهما حتى يمتنع مع وجود احدهما انتفاء الآخر بسبب من الاسباب واعترض المصنف
بان حل الاتلاف ليس علة لعدم المنافاة حتى يكون تحققه في مال الباغي مع المنافاة نقضا وذلك
لانه لا يلائم عدم المنافاة وعدم سقوط العصمة فضلا عن تأثيره فيه والجواب ان التمثيل انما هو
على تقدير ان يجعل حل الاتلاف علة مؤثرة ويكفي في التمثيل الفرض والتقدير **قوله** فانه اي
الخارج النجس حدث في السبيلين لكن اذا استمر الخارج كما في الاستحاضة وسلس البول صار عفوا و
وسقط حكم الحدث في تلك الحالة ضرورة توجه الخطاب باداء الصلوة فكذا ههنا اي في غير السبيلين
يكون حدثا وعند الاستمرار يصير عفوا كما في الرعاف الدائم وهذا راجع الى منع انتفاء الحكم وذلك
لان الناقض يدعي امرين ثبوت العلة وانتفاء الحكم فلا يصح دفعه الا بمنع احدهما **قوله**
ثم اعلم ذهب بعضهم الى ان النقض غير مسموع على العلل المؤثرة لان التأثير لا يثبت الا بنص
او اجماع ولا يتصور المناقضة فيه وجوابه ان ثبوت التأثير قد يكون ظنيا فيصح الاعتراض بالنقض

وح ان يدفع باحد الطرق المذكورة فعدم التعليل والا فاما ان يوجد في صورة النقض مانع من ثبوت
الحكم اولا فان لم يوجد فقد بطل التعليل لامتناع تخلف الحكم عن الدليل من غير مانع وان وجد مانع لم يبطل
التعليل اما قولا بتخصيص العلة كما ذهب اليه الاكثرون وذلك بان يوصف العلة بالعموم باعتبار تعدد
المحال ثم يخرج بعض المحال عن تاثير العلة فيه ويبقى التاثير مقتصرا على المحال الاخر واما قولا بان
عدم المانع جزء للعلة او شرط لها ليكون انتفاء الحكم في صورة النقض مبنيا على انتفاء العلة جزءها او شرطها
والى هذا ذهب فخر الاسلام وتبعه المص تحاميا عن القول بتخصيص العلة فعدم المانع عندهم شرط
لعلية الوصف وعند الاكثرين لظهور اثر العلة فانتفاء الحكم في صورة النقض عندهم يكون
مستندا الى عدم العلة وعند الاكثرين الى وجود المانع وهذا نزاع قليل الجدوى واحتج القائلون
بتخصيص العلة بوجوه الاول القياس على الادلة اللفظية وكما ان التخصيص لا يقدح في كون العام
حجة كذلك النقض لا يقدح في كون الوصف علة والجامع كونهما من الادلة الشرعية او جمع الدليلين
المتعارضين وسره ان نسبة العام الى افراده كنسبة العلة الى موارده والنقض لمانع معارض
للعلة فنسبة التخصيص لمخصص مانع عن ثبوت الحكم في النقض والثاني ان العلة في القياس الجلي شاملة
لصورة الاستحسان وقد انعدم الحكم فيها لمانع هو دليل الاستحسان ولا نعني بتخصيص العلة الا هذا الثالث
ان تخلف الحكم عن العلة يحتمل ان يكون لفساد في العلة ويحتمل ان يكون لمانع من ثبوت الحكم والمعلل
قد بين انه لمانع فيجب قبوله لانه بيان احد المحتملين وهذا بمنزلة العلل العقلية فان الحكم قد يتخلف
عنها لمانع كالاحراق بالنار عن الخشب المبتل يا لطلق الحلول قوله ذكر القائلون بتخصيص
العلة في هذا المقام اقسام المانع وهي خمسة لكنهم لما اخذوا الموانع اوردوا فيها المانع من انعقاد
العلة ومن تمامها وان لم يكونا من قبيل المانع المعتبر في تخصيص العلة وهو مانع الحكم بعد تحقق العلة
والمص غير عبارتهم وعبر عن موانع الحكم بموجبات عدم الحكم ليشمل المانع عن الحكم وعن العلة انعقادا
او تماما والعوض في اقسام المانع هو الاستقراء والمذكور في التقويم اربعة لانه ان كان بحيث
لا يحدث معه شيء من الاثر فهو المانع من الابتداء اي الانعقاد والا فهو المانع من التمام فيكل
منهما في العلة او الحكم وزاد بعضهم قسما خامسا نظرا الى ان للحكم ابتداء وتماما ودواما ولا عبرة
في العلة الدوام بل التمام كاف كخروج النجاسة للحدث ثم المقصود هو العلة والحكم الشرعيان وقد
اضافوا اليهما الحسيين لزيادة التوضيح وفي كون امتداد الجرح وصيرورته بمنزلة الطبع مانعا من
لزوم الحكم نظر لانه ان اريد بالحكم القتل فهو غير ثابت وان اريد الجرح فهو لازم على تقدير صيرورته
بمنزلة الطبع وقد يجاب بان الحكم هو الجرح على وجه يفضي الى القتل لعدم مقاومة المرمي فالاندمال مانع
من تمام الحكم لحصول المقاومة واما بقاء الجرح وكون المجروح صاحب فراش فلا يمنعه لتحقق عدم

المقاومة الا انه ما دام حيا يحتمل ان يزول عدم المقاومة بالاندمال ويحتمل ان يصير لازما بافضائه
الى القتل فاذا صار طبعا فقد منع ذلك افضاؤه الى القتل فكان مانعا لزوم الحكم ثم لا يخفى
انه تمثيل مبني على التسامح والا فالرمي علة للمضي والمضي للاصابة والاصابة للجراحة والجراحة
لسيلان الدم وهو لزهوق الروح قوله ولنا ان التخصيص اجاب عن الاحتجاج الاول
بان التخصيص من الاحكام التي لا يمكن تعديتها من الاصل اعني الدلالة اللفظية الى الفرع
اعني العلل لان التخصيص ملزوم للمجاز والمجاز من خواص اللفظ واختصاص اللازم بالشيء
يوجب اختصاص ملزومه به والا لزم وجود الملزوم بدون اللازم وهو محال وربما يعترض عليه
بانا لا نسلم ان التخصيص مطلقا ملزوم بل التخصيص في الالفاظ كذلك ومعنى تعدية الحكم ثبوت مثله
في صورة الفرع فيثبت في العلل تخصيص ببعض المواد كتخصيص الالفاظ ببعض الافراد وتوصف
اللفظ بالمجاز ضرورة استعماله في غير ما وضع له ويمتنع اتصاف العلة به اذ ليس من شانها الاتصاف
بالحقيقة والمجاز وعن الاحتجاج الثاني ان اثبات الحكم بطريق الاستحسان ترك للقياس بدليل اقوى
منه وهو ليس من تخصيص العلة بمعنى انتفاء الحكم لمانع مع تحقق العلة لوجهين احدهما ان القياس
بل الوصف فيه ليس بعلة عند وجود المعارض الاقوى لما سبق من ان شرط القياس ان لا يعارضه
دليل اقوى منه فانتفاء الحكم في صورة القياس مبني على عدم العلة لا على تحقق المانع مع وجود العلة
وثانيهما ان العلة في القياس ما يلزم من وجوده وجود الحكم بدليل الاجماع على وجوب تعدية
الحكم الى كل صورة يوجد فيها العارض من غير تقييد بعدم المانع وكل ما لا يلزم من وجوده وجود الحكم بل
يتخلف عنه ولو لمانع لا يكون علة ولما كان هذا الوجه صالحا لان يجعل دليلا مستقلا على بطلان
تخصيص العلة اشار اليه بقوله مع ان هذا التقييد واجب الى آخره وتقريره انهم اجمعوا على وجوب
التعدية عند العلم بوجود العلة من غير تعرض منه للتقييد بعدم المانع مع انه معلوم قطعا ان لا
تعدية عند وجود المانع فعلم من تركهم التقييد ان المراد بالعلة ما يستجمع جميع ما يتوقف عليه التعدية
من عدم المانع وغيره على انه شرط للعلة او شطر لها فعند وجود المانع يكون العلة معدومة
لانعدام ركنها او شرطها وههنا نظر وهو ان غلبة الظن يكفي في العلية سواء استلزمت
الحكم او لا ولا نسلم الاجماع على وجوب التعدية مطلقا بل بشرائط وقيود كثيرة منها عدم المانع وايضا
كثيرا ما يقع الاطلاق اعتمادا على العلم بالتقييد كما في قولهم العمل بالعموم واجب والمراد عند عدم
المخصص قوله ثم عدمها اي عدم العلة قد يكون لزيادة وصف على ما جعل علة بان يكون
عليته مشروطة بعدم ذلك الوصف فينتفي بوجوده كالبيع المطلق اي الغير المقيد بشرط الخيار علة للملك
فاذا زيد عليه الخيار لم يبق قطعا فلم يكن علة فالمراد بالمطلق ههنا ما يقابل المقيد بالشرط

ونحوه لا المشروط بالاطلاق فانه لا وجود له اصلاً ولا المعنى الكلي الذي لا يوجد الا في ضمن الجزئيات
فانه صادق على البيع بالخيار وقد يكون لنقصان وصف هو من جملة اركان العلة او شرايطها فينتفي
الكل بانتفاء جزئه او شرطه كالخارج النجس فانه مع عدم الجرح علة انتقاض الوضوء فعند وجود
الجرح لا يكون علة كما في المستحاضة قوله ومنه اي من دفع العلل المؤثرة فساد الوضع كما يقال
التيمم مسح فيسن فيه التثليث كالاستنجاء فيعترض بانه قد ثبت اعتبار المسح في كراهة التكرار كالمسح
على الخف وهذا انما يسمع قبل ثبوت تأثير العلة والا فيمتنع من الشارع اعتبار الوصف في الشيء ونقيضه
قوله ومنه اي من دفع العلل المؤثرة عدم الانعكاس وهو ان يوجد الحكم ولا يوجد العلة وهذا
لا يقدح في العلية لجواز ان يثبت الحكم بعلل شتى كالملك بالبيع والهبة والارث كما في العلل العقلية
فان نوع الحرارة يحصل بالنار والشمس والحركة نعم يمتنع توارد العلل المستقلة على معلول واحد
بالشخص لانه يقتضي ان يكون كل منها محتاجاً اليه من حيث انه علة ومستغنى عنه من حيث ان الآخر علة
مستقلة على انه غير لازم في العلل الشرعية اذ ليس معنى تأثيرها الايجاد وقد صرحوا بان المتوضي اذا حصل
منه البول والغائط والرعاف ونحو ذلك حصل حدثه بكل واحد من هذه الاسباب قوله
ومنه الفرق وهو ان يبين في الاصل وصف له مدخل في العلية لا يوجد في الفرع فيكون حاصله منع علية
وادعاء ان العلة هي الوصف مع شيء آخر وهو مقبول عند كثير من اهل النظر والاكثرون على انه لا يقبل
بوجهين احدهما انه غصب منصب التعليل اذ السائل جاهل مسترشد في موقف الانكار فاذا ادعى
علية شيء آخر وقف موقف الدعوى وهذا بخلاف المعارضة فانها انما تكون بعد تمام الدليل فالمعارض
ح لا يبقى سائلاً بل يصير مدعياً ابتداء ولا يخفى انه نزاع جدلي يقصدون به عدم وقوع الخبط في البحث
والا فهو نافع في اظهار الصواب وثانيهما ان المعلل بعدما اثبت كون الوصف المشترك علة لزم ثبوت
الحكم في الفرع ضرورة ثبوت العلة فيه سواء وجد الفارق او لم يوجد لان غاية الامر ان المعترض
يثبت في الاصل علية وصف لا يوجد في الفرع وهذا لا ينافي علية الوصف المشترك الموجب للتعدية
نعم لو اثبت الفارق على وجه يمنع ثبوت الحكم في الفرع كان قادحاً الا انه لا يكون بمجرد الفرق
بل ببيان عدم وجود العلة في الفرع بناء على ان العلة هي الوصف المفروض مع عدم المانع قوله
لكن لم يجب اي القود لما قلنا من ان قصور الجناية بالخطأ لا يوجب المثل الكامل فوجب المال خلفاً
عنه فايجاب المال في العمد بان يكون الوارث مخيراً بين القصاص واخذ الدية لا يكون مماثلاً له لانه
بطريق المزاحمة دون الخلفية اذ الخلف لا يزاحم الاصل ولا يثبت الا عند تعذره فاي حاصل
ان قضية القياس اثبات مثل حكم الاصل في الفرع وهو مفقود ههنا لان الحكم في الاصل وهو الخطأ
ايجاب خلفية المال عن القصاص وفي الفرع وهو العمد ايجاب مزاحمته له قوله ومنه الممانعة

وهي منع مقدمة الدليل اما مع السند او بدونه والسند ما يكون المنع مبنياً عليه ولما كان القياس
مبنياً على مقدمات هي كون الوصف علة ووجوده في الاصل وفي الفرع وتحقق شرايط التعليل بان
لا يغير حكم النص ولا يكون الاصل معدولاً به عن سنن القياس وتحقق اوصاف العلة من التأثير وغيره
كان للمعترض ان يمنع كلاً من ذلك بان يقول لا نسلم ان ما ذكرت من الوصف علة او صالح للعلية
وهذا ممانعة في نفس الحجة ولو سلم فلا نسلم وجوده في الاصل او الفرع او لا نسلم تحقق شرايط التعليل
او تحقق اوصاف العلة واختلف في قبول الممانعة في نفس الحجة فقيل القياس الحاق فرع باصل بجامع
وقد حصل فلا يكلف اثبات ما لم يدعه واجيب بانه لا بد في الجامع من ظن العلية والا لادى الى
التمسك بكل طرد فيؤدي الى اللعب فيصير القياس ضايعاً والمناظرة عبثاً مثل ان يقال الخل مايع فيزيل
النجس كالماء فلهذا احتاج المص جريان الممانعة في نفس الحجة الى بيانه بقوله لاحتمال ان يكون
متمسكاً بالا يصلح دليلاً كالطرد وكالتعليل بالعدم ولاحتمال ان لا يكون العلة هو الوصف الذي
ذكره وان كان صالحاً للعلية بل يكون العلة غيره كما قيل عبد فلا يقتل به الحر كالمكاتب فنقول لا نم ان العلة
في الاصل اعني المكاتب كونه عبداً بل جهالة المستحق انه السيد او الوارث وقد ذكر في ذلك مسئلة
الاختلاف العلة واعلم ان الممانعة في نفس الحجة هي اساس المناظرة لعموم ورودها على القياس
اذ قل ما يكون العلة قطعية وعند ايرادها يرجع المعلل في التفصي عنها الى مسالك العلة وهي
كثيرة وعلى كل منها ابحاث فيطول القيل والقال ويكثر الجواب والسؤال ثم ينبغي ان يكون ذكر
الممانعة على وجه الانكار وطلب الدليل لا على وجه الدعوى واقامة الحجة ولا يخفى انه يصح الممانعة بعد
ظهور تأثيرها لجواز ان يثبت بالنص او الاجماع تأثير الوصف بمعنى اعتبار نوعه او جنسه في نوع
الحكم او جنسه فيكون علة الحكم غيره او يكون مقتصراً على الاصل بخلاف فساد الوضع فانه لا يصح بعد
ظهور التأثير ولهذا جعل فخر الاسلام دفع العلل المؤثرة بالممانعة والمعارضة صحيحاً وبالنقض
وفساد الوضع فاسداً نعم قد يرد النقض وفساد الوضع على العلل المؤثرة فيحتاج الى الجواب وبيان
انه ليس كذلك قوله واعلم ان المعترض تنبيه على ان مرجع جميع الاعتراضات الى المنع والمعارضة
لان غرض المستدل الالزام باثبات ما ادعاه بدليله وغرض المعترض عدم الالزام بمنعه عن اثباته
بدليله والاثبات يكون بصحة مقدماته ليصلح للشهادة وبسلامته عن المعارض لينفذ شهادته فيترتب
عليه الحكم والدفع يكون بعدم احدهما فعدم شهادة الدليل يكون بالقدح في صحته بمنع مقدمة وطلب
الدليل عليها وعدم سلامته يكون لفساد شهادته في المعارضة بما يقابلها ويمنع ثبوت حكمها فما
لا يكون من القبيلين لا يتعلق بمقصود الاعتراض فالنقض وفساد الوضع من قبيل المنع والقلب
والعكس والقول بالموجب من قبيل المعارضة وما ذكره المص من تخصيص المناقضة بالمنع مع السند

من مقدماته ح

سيطل حجر الاعتراض في المناقضة والمعارضة لخروج المنع المجرد عنهما وعند اهل النظر المناقضة عبارة
عن منع مقدمة الدليل سواء كان مع السند او بدونه وعند الاصوليين هي عبارة عن النقض ومرجعها
الى الممانعة لانها امتناع عن تسليم بعض المقدمات من غير تعيين وتخلف الحكم بمنزلة السند فان قيل ينبغي ان لا
يكون المعارضة من اقسام الاعتراض لان مدلول الخصم قد ثبت بتمام دليله قلنا منع المعنى نفي لتمام الدليل
ونفاذ شهادته على المطلوب حيث قوبل بما يمنع ثبوت مدلوله ولما كان الشروع فيها بعد تمام دليل المستدل
ظاهرا لم يكن غصبا لان السائل قد قام عن موقف الانكار الى موقف الاستدلال فالحاصل ان قدح المعترض
اما ان يكون بحسب الظاهر والقصد في الدليل او في المدلول والاول اما ان يكون بمنع شيء من مقدمات الدليل
وهو الممانعة والممنوع اما مقدمة بعينها مع ذكر السند او بدونه وتسمى مناقضة واما مقدمة لا بعينها
وهو النقض يعني انه لو صح الدليل بجميع مقدماته لما تخلف الحكم عنه في شيء من الصور واما ان يكون باقامة
الدليل على نفي مقدمة من مقدمات الدليل وذلك اما ان يكون بعد اقامة المعلل دليلا على اثباتها وهو المعارضة
في المقدمة فيدخل في اقسام المعارضة واما ان يكون قبلها وهو الغصب الغير المسموع لاستلزامه الخبط
في البحث بواسطة بعد كل من المعلل والسائل عما كان نافيه وخلالهما عما هو طريق التوجيه المقصود بناء على انقلاب
حالهما واضطراب معالمهما كل ساعة والثاني وهو القدح في المدلول من غير تعرض للدليل اما ان يكون بمنع المدلول
وهو مكابرة لا يلتفت اليه واما باقامة الدليل على خلافه وهي المعارضة وتجري في الحكم بان يقيم دليلا على نقيض
الحكم المطلوب وفي علته بان يقيم دليلا على نفي شيء من مقدمات دليله والاول يسمى معارضة في الحكم والثانية المعارضة
في المقدمة ويكون بالنسبة الى تمام الدليل مناقضة **قوله** اما الاول اي المعارضة في الحكم اما ان يكون بدليل المعلل
ولو بزيادة شيء عليه وهي معارضة فيها معنى المناقضة اما المعارضة فمن حيث اثبات نقيض الحكم واما المناقضة
فمن حيث ابطال دليل المعلل اذ الدليل الصحيح لا يقوم على النقيضين فان قلت في المعارضة تسليم دليل الخصم
وفي المناقضة انكاره فكيف يجتمعان قلت يكفي في المعارضة التسليم من حيث الظاهر بان لا يتعرض للانكار قصدا
فان قلت ففي كل معارضة معنى المناقضة لان نفي حكم الخصم وابطاله يستلزم نفي دليله المستلزم له ضرورة انتفاء
الملزوم بانتفاء اللازم قلت عند تغاير الدليلين لا يلزم ذلك لاحتمال ان يكون الباطل دليل المعارض
بخلاف ما اذا اتحد الدليل ثم دليل المعارض ان كان على نقيض الحكم بعينه وان كان يستلزمه فعكس واما ان يكون (نقيض)
بدليل آخر وهي المعارضة الخالصة واثبات نقيض الحكم اما ان يكون بعينه او بتغيير ما كل منهما صريحا او التزاما
والمعارضة في المقدمة ان كانت بجعل علة المستدل معلولا والمعلول علة فمعارضة فيها معنى المناقضة والا
فمعارضة خالصة وقد يكون لنفي علية ما اثبت المستدل عليته وقد يكون لاثبات علية علة اخرى اما قاصرة
واما متعدية الى مجمع عليه او مختلف فيه وبعض هذه الاقسام مردودة وامثلتها مذكورة في الكتاب
فان قلت بعد ما ظهر تأثير العلة كيف يصح معارضتها خصوصا بطريق القلب الذي هو جعل العلة بعينها علة لنقيض الحكم

بعينه

بعينه قلت ربما يظن ظهور التأثير ولا تأثير وربما يورد على المؤثر ما يظن انه معارضة او قلب وليس كذلك فالمناقضة
انما هي بين التأثير في نفس الامر وتمام المعارضة على القطع ولا قائل بذلك وبهذا الحكم فساد الوضع فتصحيحه بانه لا يمكن
بعد ثبوت التأثير بما لا جهة له **قوله** وان كان بزيادة شيء عليه يعني بزيادة تفيد تقريرا او تغييرا لتكون قلبا (لا تبديلا وتغييرا)
وهو ماخوذ من قلب الشيء ظهرا لبطن كقلب الجراب سمي بذلك لان المعترض جعل العلة شاهدا له بعد ما كان شاهدا
عليه او عكسا وهو ماخوذ من عكس الشيء رده الى ورائه على طريقه الاول وقيل رد اول الشيء الى آخره وآخره
الى اوله نظير العكس اذا قال الشافعي رح صلوة النفل عبادة لا يجب المضي فيها اذا افسدت فلا يلزم بالشروع
كالوضوء فنقول لما كان المذكور وهو صلوة النفل مثل الوضوء وجب ان يستوي فيه النذر والشروع كما
في الوضوء وذلك اما بشمول العدم او بشمول الوجود والاول باطل لانها تجب بالنذر اجماعا فتعين الثاني
وهو الوجوب بالنذر والشروع جميعا وهو نقيض حكم المعلل فالمعترض اثبت بدليل المعلل وجوب الاستواء
الذي لزم منه وجوب صلوة النفل بالشروع وهو نقيض ما اثبته المعلل من عدم وجوبها بالشروع **قوله**
اعلم ان كل عبادة يعني ادعى المعلل ان كل عبادة تجب بالشروع يجب المضي فيها عند الفساد ويلزمها بحكم
عكس النقيض ان كل عبادة لا يجب المضي في فاسدها لا تجب بالشروع وهذا مشعر بان عدم وجوب المضي
في الفاسد علة لعدم الوجوب بالشروع فاعترض السائل بانه لو كان علة لعدم الوجوب بالشروع لكان علة (علة)
لعدم الوجوب بالنذر كما في الوضوء كما ذكر فخر الاسلام رح من ان الشروع مع النذر في الايجاب
بمنزلة توأمين لا ينفصل احدهما عن الآخر لان الناذر عهد ان يطيع الله فلزمه الوفا لقوله تع اعمالكم
واذا كان كذلك لزم استواء النذر والشروع في هذا الحكم اعني في عدم وجوب صلوة النفل بهما واللازم
باطل لوجوبها بالنذر اجماعا ولا يخفى ان هذا التقرير غير واف بالمقصود وهو كون الاعتراض من قبيل العكس
الا ان فيه تقريبا الى هذه معارضة فيها معنى المناقضة لتضمنها ابطال علية الوصف لكن لا دليل على ان
عدم وجوب المضي في الفاسد لو كان علة لعدم الوجوب بالشروع لكان علة لعدم الوجوب بالنذر **قوله**
والاول يعني ان القلب اقوى من العكس لوجوه الاول ان المعترض بالعكس جاء بحكم آخر غير نقيض حكم المعلل
وهو اشتغال بما لا يعنيه بخلاف المعترض بالقلب فانه لم يجئ الا بنقيض حكم المعلل الثاني ان العاكس
جاء بحكم مجمل وهو الاستواء المحتمل لشمول الوجود وشمول العدم والقالب جاء بحكم مفسر وهو نفي دعوى المعلل الثالث
ان من شرط القياس ثبات مثل حكم الاصل في الفرع ولم يراع هذا في العكس الا من جهة الصورة واللفظ لان
الاستواء في الاصل اعني الوضوء انما هو بطريق شمول العدم اعني عدم الوجوب بالنذر ولا بالشروع
وفي الفرع اعني صلوة النفل انما هو بطريق شمول الوجود اعني الوجوب بالنذر والشروع جميعا فلا مماثلة
هذا تقرير كلام المصنف وفيه بعض المخالفة لكلام فخر الاسلام لما فيه من الاضطراب وذلك انه قال المعارضة فيها
مناقضة ومعارضة خالصة اما الاولى فالقلب ويقابله العكس والقلب نوعان احدهما ان يجعل المعلول

اوفوا بالعقود وكذا الشارع عهد ان لا يبطل عمله لقوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم
[illegible]

نوعان معارضة

بل لزم العلة معلولاً من قلبت الشيء جعلته منكوساً وثانيهما ان تجعل الوصف شاهداً لك لا عليك من قلب الشيء
ظهراً لبطن اما العكس فليس من باب المعارضة لكنه لما استعمل في مقابلة القلب الحق بهذا الباب وهو نوعان
احدهما بمعنى رد الشيء على سننه الاول وهو يصلح لترجيح العلل لدلالته على ان للحكم زيادة تعلق بالعلة
حيث ينبئ عن انعكاسها وذلك كقولنا ما يلزم بالنذر يلزم بالشروع كالحج وعكسه الوضوء يعني ان ما لا يلزم
بالنذر لا يلزم بالشروع وثانيهما الخلاف رد الشيء على خلاف سننه كما يقال هذه عبادة لا يمضى في فاسدها
فلا يلزم بالشروع كالوضوء فيقال لما كان كذلك وجب ان يستوي فيه عمل النذر والشروع كالوضوء وهذا
نوع من القلب ضعيف لانه لما جاء بحكم آخر ذهبت المناقضة لان المستدل لم ينف التسوية ليكون اشهاداً دفعاً
لدعواه ولذلك لم يكن من هذا الباب في الحقيقة ولان الاستواء حكم مجمل ولانه حكم مختلف في المعنى بالنسبة الى الفرع
واما الثانية اعني المعارضة الخالصة فخمسة انواع في الفرع وثلاثة في الاصل وجعل احد انواع الخمس المعارضة
بزيادة هي تفسير للاول وتقرير كما يقال المسح ركن فيسن تثليثه كالغسل فيقال ركن فلا يسن تثليثه كالغسل
بهذا احد وجهي القلب فاورده تارة في المعارضة التي فيها مناقضة نظراً الى ان الزيادة تقرير فيكون
من قبيل جعل دليل المستدل دليلاً على نقيض مدعاه فيلزم ابطاله وتارة في المعارضة الخالصة نظراً
الى الظاهر وهو انه مع تلك الزيادة ليس دليل المستدل بعينه وايضاً جعل احد انواع الخمس القسم
الثاني فسمي بالعكس **قوله** وهذا اقوى الوجوه لدلالته صريحاً على ما هو المقصود بالمعارضة
وهو اثبات نقيض حكم المعلل بعينه **قوله** وكقولنا في صغيرة يعني مثال المعارضة الخالصة التي تثبت نقيض
حكم المعلل بتغيير ما قولنا في اثبات ولاية تزويج الصغيرة التي لا اب لها ولا جد لغيرهما من الاولياء
صغيرة فيثبت عليها ولاية الانكاح كالتي لها اب لعلة الصغر فيقول المعترض صغيرة فلا تولى عليها بولاية
الاخوة كالمال فانه لا ولاية للاخ على مال الصغير لقصور الشفقة فالعلة هي قصور الشفقة لا الصغر على ما يفهم
من ظاهر العبارة والا لم يكن معارضة خالصة بل قلباً فالمعلل اثبت مطلق الولاية والمعارض لم ينفه بل
بنفي ولاية الاخ فوقع في نقيض الحكم تغيير هو التقييد بالاخ ولزم نفي حكم المعلل من جهة ان الاخ اقرب القرابة
بعد الولاد فنفي ولايته يستلزم نفي ولاية العم ونحوه وبهذا الاعتبار يصير هذا النوع من المعارضة وجيهة
قوله وسواء كون الاول صاحب فراش صحيح اولى بالاعتبار من كون الثاني حاضراً مع فساد الفراش
لان صحة الفراش توجب حقيقة النسب والفاسد شبهته وحقيقة الشيء اولى بالاعتبار من شبهته وربما يقال
بل في الحضور حقيقة النسب لان الولد من مائه **قوله** وهي قلب ايضاً من قلبت الاناء جعلت اعلاه اسفل
لان العلة اصل وهو علو والمعلول فرع وهو سفل فتبديلهما بمنزلة جعل الكوز منكوساً لكن هذا انما يكون
معارضة اذا اقام المعترض دليلاً على نفي علية ما ادعاه المعلل علة والا فهو ممانعة مع السند على ما صرح
عبارة المصنف نعم لو اثبت كون العلة معلولاً لزم نفي عليته لان معلول الشيء لا يكون علة له وما يقال من انه معارضة

في الحكم من جهة ان السائل عارض تعليل المستدل بتعليل آخر لزم منه بطلان تعليله فلزم بطلان حكم المترتب عليه
نفياً بطريق لان بطلان الدليل لا يدل على انتفاء الحكم لجواز ان يثبت بعلة اخرى **قوله** والمخلص لا يرد المخلص
الجواب عن هذا القلب دفع بل الاحتراز عن وروده وذلك بان لا يورد الحكمين بطريق تعليل احدهما بالآخر
بل بطريق الاستدلال بثبوت احدهما على ثبوت الآخر اذ لا امتناع في جعل المعلول دليلاً على العلة بان يفيد
التصديق بثبوتها كما يقال هذه الخشبة قد مسها النار لانها محترقة وهذا الشخص متعفن الاخلاط لانه
محموم وهذا المخلص انما يمكن عند تساوي الحكمين بمعنى ان يكون ثبوت كل منهما مستلزماً لثبوت الآخر ليصح
الاستدلال كما في النذر والشروع وكالولاية في النفس والمال بخلاف الرجم والجلد وبخلاف القراءة في الاوليين
والاخريين فان قيل ان اريد المساواة من كل وجه فغير متصور كيف والمال مبتذل والنفس مكرمة وان
اريد المساواة من وجه فالوفاق لا يفيد اجيب بان المراد المساواة في المعنى الذي بني الاستدلال عليه
كالحاجة الى التصرف في الولاية فان قيل قد يتحقق الحاجة الى التصرف في المال كيلا تاكله الصدقة بخلاف
النفس فانها تحتاج الى ما بعد البلوغ اجيب بانه قد يكون بالعكس فيحتاج في النفس لعدم الكفو بعد
ذلك ولا يحتاج في المال لكثرته فتساويا **قوله** فان كانت قاصرة لا تقبل لما سبق من ان التعليل لا يكون
الا للتعدية وذلك كما اذا قلنا الحديد بالحديد متقابل بالجنس فلا يجوز متفاضلاً كالذهب والفضة
فتعارض بان العلة في الاصل هي الثمنية دون الوزن وتقبل عند الشافعي لان مقصود المعترض ابطال
علية وصف المعلل فاذا ابين وصف آخر احتمل ان يكون كل منهما مستقلاً بالعلية وان يكون كل منهما جزء علة
فلا يصح الجزم بالاستقلال حتى قالوا ان الوصف الذي ادعى المعترض عليته لو كانت متعدية لم يكن على المعترض
اثباته في اصل آخر وهذا يندفع بما ذكر في بطلان المعارضة باثبات علة متعدية الى مجمع عليه من انه يجوز ان
يثبت الحكم بعلل شتى وذلك لان وصف المعلل يحتمل ان يكون جزء علة وهذا كاف في غرض المعترض اعني
القدح في علية وصف المعلل لا يقال الكلام فيما اذا ثبت علية الوصف وظهر تاثيره لانا نقول نعم ولكن
لا قطعاً بل ظناً وح يجوز ان يكون بيان علية وصف آخر موجباً لزوال الظن بعلية وصف المعلل استقلالاً
قوله وان يتعدى الى الشيء الآخر الذي ادعى المعترض عليته الى فرع مختلف فيه كما اذا قيل الجص مكيل
قوبل بجنسه فيحرم متفاضلاً كالحنطة فيعارض بان العلة هي الطعم فيتعدى الى الفواكه وما دون الكيل كبيع
الحفنة بالحفنتين وجريان الربوا فيهما مختلف فيه فمثل هذا يقبل عند اهل النظر لان المعلل والمعترض
قد اتفقا على ان العلة انما هي احد الوصفين فقط اذ لو استقل كل بالعلية لما وقع نزاع في الفرع المختلف
فيه فاثبات علية احدهما يوجب نفي علية الآخر وهذا بخلاف ما اذا تعدى الى فرع مجمع عليه فانه يجوز
ان يلتزم المعلل علية وصف المعترض ايضاً قولاً بتعدد العلل كما اذا ادعى ان علة الربوا هو الكيل
والوزن ثم يلتزم ان الاقتيات والادخار ايضاً علة لتتعدى الى الارز لكن لا يمكنه ان يلتزم ان

ان الطعم ايضا علة لانه ينكر جريان الربوا في التفاح مثلا فان قلت الكلام فيما اذا اثبت علية وصف المعلل
وتاثيره فانتفاؤه بثبوت علية وصف المعترض ليس اولى من العكس قلت المراد ان ثبوت علية كل منهما يستلزم
انتفاء علية الآخر بناء على ان العلة واحدة لا غير فلا يصح الحكم بعلية احدهما ما لم يترجح وليس المراد انه يبطل علية
وصف المعلل ويثبت صحة علية وصف المعترض لمجرد المعارضة واما عند الفقهاء فلا يقبل مثل هذه المعارضة
لانه ليس لصحة احد الوصفين تاثير في فساد علية الآخر نظرا الى انهما لجواز استقلال العلتين وانما وقع الاتفاق (علية ح)
على فساد احدهما لا بعينه لمعنى غير لا لصحة الآخر بل كل من الصحة والفساد يفتقر الى معنى توجبه وفيه نظر لان
عدم تاثير صحة احدهما في فساد الآخر لا ينافي فساد احدهما عند صحة الآخر لا يقال كل منهما يحتمل الصحة والفساد
اذ الكلام فيما ثبت عليته ظنا لا قطعا لانا نقول لا نعني بفساد العلية الا هذا وانه لم يبق الظن بالعلية
ما لم يترجح للاتفاق على ان العلة احدهما ولا اولوية بدون الترجيح **قوله** فصل في دفع العلل الطردية
في الاعتراضات التي تورد على القياسات التي لا تظهر تاثير عللها بل يكتفى فيها بمجرد دوران الحكم مع العلة اما وجودا
فقط واما وجودا وعدما وينبغي ان يراد بالطردية ههنا ما ليست بمؤثرة ليتم المناسب والملائم فيصح الحصر
المؤثرة والطردية وليس المقصود من ايراد الفصلين اختصاص كل من الفصلين بنوع من العلل
فان الكلام صريح في اشتراكهما في الممانعة والمناقضة وفساد الوضع ولا يخفى جريان المعارضة في الطردية
بل هي فيها اظهر واسهل نعم كلام المصنف يوهم باختصاص القول بالموجب بالعلل الطردية حيث قال انه يلجئ المعلل
الى العلل المؤثرة وانت خبير بان حاصل القول بالموجب دعوى المعترض ان المعلل نصب الدليل في غير محل النزاع
وهذا مما لا اختصاص له بالطردية **قوله** وهو القول بموجب العلة التزام السائل ما يلزمه المعلل
بتعليله مع بقاء النزاع في الحكم المقصود وهذا معنى قولهم هو تسليم ما اتخذه المستدل حكما للدليل على وجه لا يلزم
تسليم الحكم المتنازع فيه ويقع على ثلثة اوجه الاول ان يلزم المعلل بتعليله ما يتوهم انه محل النزاع
او ملازمه مع انه لا يكون محل النزاع ولا ملازما له اما بصريح عبارة المعلل كما اذا قال القتل بالمثقل قتل
بما يقتل غالبا فلا ينافي القصاص كالقتل بالحرق فيجاب بان النزاع ليس في عدم المنافاة بل في ايجاب القصاص
واما بحمل المعترض عبارته على ما ليس بمراده كما في مسئلة تثليث المسح وتعيين النية فان المعلل يريد بالتثليث
اصابة الماء محل الفرض ثلث مرات وبالتعيين تعيينا قصديا من جهة الصائم والسائل يحمل التثليث على جعله
ثلث امثال الفرض والتعيين اعم من ان يكون بقصد الصائم او بتعيينه بتعيين الشارع حتى لو صرح
المعلل بمراده لم يمكن القول بالموجب بل يتعين الممانعة والثاني ان يلزم المعلل بتعليله ابطال ما يتوهم
انه ماخذ للخصم كما اذا قال في السرقة اخذ مال الغير بلا اعتقاد اباحة وتاويل فيوجب الضمان كالغصب فيقال
نعم الا ان انتفاء الحد بمنزلة الابراء في اسقاط الضمان الثالث ان يسكت المعلل عن بعض المقدمات
لشهرتها فالسائل يسلم المقدمة المذكورة ويبقى النزاع في المطلوب للنزاع في المقدمة المطوية وربما

بكل

يحمل المقدمة المطوية على ما ينتج من المقدمة المذكورة نقيض حكم المعلل فيصير قلبا كما في مسئلة غسل المرفق فان المعلل
يريد ان الغاية المذكورة في الآية غاية للغسل والغاية لا تدخل تحت المغيا فلا يدخل المرفق في الغسل والسائل
يريد انها غاية للاسقاط فلا تدخل في الاسقاط فيبقى داخلا في الغسل فلو صرح بالمقدمة المطوية لتعين منعها
ثم لا يخفى ان هذا المثال ليس من قبيل القياس فضلا ان يكون العلة طردية وفيه تنبيه على ان الاعتراضات لا تختص
القياس بل تعم الادلة فان قلت كيف يكون هذا المثال من القول بالموجب والمعلل انما يلزم عدم دخول
المرفق تحت الغسل والسائل لا يلتزم ذلك قلت المعتبر في القول بالموجب التزام ما يلزمه المعلل بتعليله
من حيث انه معلل وهو ههنا لا يلزم الا عدم دخول المرفق تحت ما هو غاية له وقد التزمه السائل فظهر بما ذكرنا
ان المصنف لو اورد مكان مسئلة تعيين النية مثل ضمان السرقة او نحوها ليكون تنبيها على الاقسام الثلثة
لكان انسب **قوله** فالاستيعاب تثليث وزيادة لان التثليث ضم المثلين وفي الاستيعاب ضم ثلاثة
الامثال ان قدر محل الفرض بالربع واكثر ان قدر باقل من الربع وايجاد محل ليس من فروع التثليث بل من
فروع التكرار والنص الوارد في الركن انما يدل على سنية الاكمال دون التكرار وهو حاصل بالاطالة كما
في القراءة والركوع والسجود بخلاف الغسل فان تكميله بالاطالة يقع في غير محل الفرض فلا بد من التكرار واما
المسح فمحله الراس من غير تعيين بموضع دون موضع وهو يزيد على مقدار الفرض فيمكن تكميله في محل الفرض (مسح ح)
بالاطالة والاستيعاب **قوله** على ان التكرار ربما يجيء لا زيادة توضيح وتحقيق لكون المسنون هو
التكميل بالاطالة دون التكرير وليس باعتراض على هذا القياس لانه لا يناسب المقام **قوله** الثاني الممانعة
وهي منع ثبوت الوصف في الاصل او الفرع او منع ثبوت الحكم في الاصل او الفرع او منع صلاحية الوصف للحكم
او منع نسبة الحكم الى الوصف فان قيل التعليل انما هو لاثبات الحكم في الفرع فمنع الحكم في الفرع يكون منعا
للمدلول من غير قدح في الدليل فلا يكون موجها قلنا المراد منع امكان ثبوت الحكم في الفرع فيكون منعا
لتحقق شرائط القياس اذ من شرط القياس امكان الحكم في الفرع اما منع ثبوت الوصف في الاصل فكما يقال
مسح الراس طهارة مسح فيسن تثليثه كالاستنجاء فيعترض بان الاستنجاء ليس طهارة مسح بل طهارة عن النجاسة
الحقيقية واما في الفرع فكما يقال كفارة الافطار عقوبة متعلقة بالجماع فلا تجب بالاكل كحد الزنا فيقال
لا نسلم انها عقوبة متعلقة بالجماع بل بنفس الافطار على وجه يكون جناية متكاملة في الاصل حد الزنا
والفرع كفارة الصوم والحكم عدم الوجوب بالاكل والوصف العقوبة المتعلقة بالجماع وقد منع السائل
صدقه على كفارة الصوم فظهر فساد ما يقال ان هذا منع لنسبة الحكم الى الوصف بمعنى ان وجوب الكفارة لا يتعلق
بالجماع بل بالافطار وكما يقال بيع التفاحة بالتفاحتين بيع مطعوم بمطعوم مجازفة فيحرم كبيع
الصبرة بالصبرة مجازفة فيقال ان اردتم المجازفة مطلقا او في الصفة او في الذات بحسب الاجزاء فلا نسلم تعلق
الحرمة بها فان بيع الجيد بالردي جائز وكذا بيع القفيز بالقفيز مع كون عدد حبات احدهما اكثر و

وان اردتم المجازفة بحسب المعيار فلا نسلم ثبوتها في النوع اعني بيع التفاحة بالتفاحتين فانها لا يدخل تحت الكيل
والمعيار فمنع الوصف في النوع في المثال الاول متعين وفي الثاني مبني على التقادير **قوله** وان ادعيتها اي ان
ادعيت حرمة غير متناهية بالمساواة فلا نسلم ثبوت الحكم في بيع الحفنة بالحفنة مجازفة فانهما اذا كيلا ولم يفضل
احدهما على الآخر عاد العقد الى الجواز فان قيل المراد مطلق الحرمة من غير اعتبار التناهي وعدمه اجيب بان شرط
القياس تماثل الحكمين والثابت في الاصل هو احد نوعي الحرمة المطلقة اعني المتناهي بالمساواة وهو غير ممكن في النوع
قوله الثالث فساد الوضع وهو ان يرتب على العلة نقيض ما تقتضيه وهو يبطل العلة بالكلية بمنزلة فساد الاداء
في الشهادة اذ الشيء لا يترتب عليه النقيضان فلا يمكن الاحتراز عنه بتغيير الكلام بخلاف المناقضة فانه يمكن التحرز
عن ورودها بان يغير الكلام نوع تغيير وتفسير كما يقال الوضوء طهارة كالتيمم فيشترط فيه النية فينتقض بتطهير الخبث ادنى تغيير
والنجاسات بان المراد انهما تطهيران حكميان فلا يرد النقض بتطهير الخبث والمراد بالاحتراز عن ورود المناقضة ان يسلك
الكلام بحيث لا يصح ان يورد عليه المناقضة بعد ايراد ما يمكن بوجوه اخر سوى تغيير الكلام على ما سبق **قوله**
ولا بقاء النكاح عطف على قوله لايجاب الفرقة وعدل عن الباء الى اللفظ مع حيث لم يقل بابتداء احدهما الظهور ان الشافعي
لا يقول بان علة لبقاء النكاح بل لانه لا يقطع النكاح قبل انقضاء العدة وعدم كون الشيء قاطعا لشيء
لا يستلزم كونه علة لبقائه وحين صرح في الشرح بان الشافعي رح جعل الردة علة لبقاء النكاح فسره بعضهم بانه لا
يجعلها قاطعة للنكاح وانت خبير بانه لا تعليل فيه فلا فساد وضع ثم لو قيل النكاح مبني على العصمة والردة
قاطعة لها فتكون منافية للنكاح ولا بقاء للشيء مع المنافي لكان استدلالا براسه على بطلان بقاء النكاح
مع الارتداد لكنه لا يتعلق بمقصود المقام اذ ليس ههنا بيان ان الخصم قد رتب على العلة نقيض ما تقتضيه
وكذا استدلالهم بنية النفل فان الشافعي رح ذهب الى انه يقع عن الفرض كما اذا حج بنية مطلقة لان مطلق النية
في العبادة التي تتنوع الى الفرض والنفل ينصرف الى النفل كما في صوم غير رمضان فاذا انصرف
المطلق للفرض دل على انصرافه بنية النفل للفرض وليس فيه فساد الوضع بمعنى انه رتب على العلة نقيض ما تقتضيه
بل يعني ان فيه حمل المقيد على المطلق وهذا مما لم يقل به احد وانما وقع الخلاف في حمل المطلق على المقيد
ثم ذكر بعضهم ان فساد الوضع نوعان احدهما كون القياس على خلاف مقتضى الادلة من الكتاب والسنة
والاجماع وثانيهما كون الوصف مشعرا بخلاف الحكم الذي ربط به كما يذكر وصف يشعر بالتغليظ في موضع
التخفيف وبالعكس ولا خفاء في ان المثالين المذكورين من النوع الاول **قوله** المطعوم شيء ذو خطر
اذ يتعلق به قوام النفس وبقاء الشخص كالنكاح يتعلق به بقاء النوع ولا شك ان الخطر يقتضي كثرة الاحتياج
الى الاطلاق والتوسعة الشرعية بالتحريم والتضييق ولهذا كان طريق الوصول الى الماء والهواء
ايسر لكون الحاجة اليهما اكثر ففي ترتيب اشتراط التقابض في تملك المطعوم على كونه ذا خطر فساد الوضع
لكونه نقيض ما يقتضيه من التوسعة والتيسير **قوله** الوضوء والتيمم طهارتان نقل عن الشافعي رح في اشتراط

النية

النية في الوضوء ان الوضوء والتيمم طهارتان للصلوة فكيف يفترقان وقد كان واضحا بينا ان مراده بالمجاز الا يفترق
وجوابه انه سنوا انهما في اشتراط النية صرح به المص ونوقض بتطهير البدن او الثوب عن النجاسة الحقيقية فانه لا يشترط
فيه النية فلا بد في التفصي عن المناقضة بان يقال المراد انه تطهير حكمي اي تعبدي غير معقول لان معنى التطهير
ازالة النجاسة وليس على الاعضاء المتوضي نجاسة تزال ولهذا لا يتنجس الماء بملاقاته وانما علتها
امر مقدر اعتبره الشارع مانعا لصحة الصلوة عند عدم العذر وحكم بان الوضوء يرفعه فيشترط النية تحقيقا
لمعنى التعبد بخلاف تطهير الخبث فانه حقيقي لما فيه من ازالة النجس بالماء سنوا نوى او لم ينو فيقول المعترض
ان اردتم ان نفس التطهير اي رفع الحدث وازالة الخبث بالماء حكمي غير معقول فممنوع كيف والماء مطهر بطبعه
كالنار ومعه خلق آلة للطهارة في اصله فيحصل به ازالة النجاسة حقيقية كانت او حكمية نوى او لم ينو
بخلاف التراب فانه في نفسه ملوث لا يصير مطهرا الا بالقصد والنية وان اردتم ان الوضوء تطهير حكمي بمعنى
ان ازالة النجاسة حكمية حكم بها الشارع في حق جواز الصلوة بمعنى انها مانعة كالنجاسة الحقيقية فمسلم
لكنه لا يوجب اشتراط النية في رفعها وازالتها بالماء الذي خلق طهورا فانه امر معقول كما كان
لهم في اشتراط النية طريقة اخرى وهي ان الوضوء قربة اي عبادة لما فيه من تعظيم الرب بامتثال الامر
ومن استحقاق الثواب بدلالة قوله عم الوضوء على الوضوء نور على نور وكل عبادة فهي مفتقرة الى
النية تحقيقا لمعنى الاخلاص وقصدا للتقرب الى الله تع وتمييزا للعبادة عن العادة اشار الى الجواب
بانه ان اريد ان كل وضوء قربة فهو ممنوع فان من الوضوء ما هو مفتاح للصلوة بمنزلة غسل البدن
عن الخبث وان اريد البعض فلا نزاع في انه محتاج الى النية فان الوضوء لا يصير قربة بدون النية
لكن صحة الصلوة لا تتوقف على وضوء هو قربة بل على تطهير الاعضاء المخصوصة عن الحدث ليصير العبد به
اهلا للقيام بين يدي الرب فان **قلت** هو مأمور بالغسل وهو فعل اختياري مسبوق بالقصد
فلا يحصل بالانفعال من غير قصد منه وايضا قولنا اذا اردت الدخول على الامير فتأهب معناه
تأهب له فيكون معنى الآية اذا اردتم القيام الى الصلوة فتوضؤوا لذلك **قلت** لا كلام في ان الاتيان
بالوضوء المأمور به لا يحصل بدون النية لكن صحة الصلوة لا تتوقف عليه لان الوضوء غير مقصود
وانما المقصود حصول الطهارة وهو يحصل بالمأمور وغيره لان الماء مطهر بالطبع بخلاف التراب
فلا يصير مطهرا الا بالشرط الذي ورد به الشرع وهو كونه للصلوة كذا في مبسوط شيخ الاسلام
وقال في الاسرار ان كثيرا من مشايخنا يظنون ان المأمور به من الوضوء يتادى بغير نية وذلك غلط
فان المأمور به عبادة والوضوء بغير نية ليس بعبادة لكن العبادة متى لم تكن مقصودة سقطت
بحصول المقصود بدون العبادة كالسعي الى الجمعة فان المقصود هو التمكن من الجمعة بالحصول في المسجد
فان قيل فينبغي ان يشترط النية في مسح الراس لان التطهير بمجرد الاصابة غير معقول اجيب بوجوه

الاول ان الطهارة طهارة غسل فالحق الجزء بالكل والقليل بالكثير وخص الراس بذلك لما في غسله من دفع الحرج والثاني
ان المسح خلف عن الغسل دفعا للحرج فيعتبر فيه حكم الاصل وهو الاستغناء عن النية الثالث ان الاصابة جعلت بمنزلة
الاسالة في ازالة الحدث وافادة الطهارة لما في الماء المزيل من القوة لكونه مطهرا طبعا وفي النجاسة من الضعف لكونها
حكمية بخلاف الخبث فانه نجاسة حقيقية عينية وخص الراس بذلك تيسيرا ودفعا للحرج فان قيل هب ان التطهير
النجاسة الحكمية بالماء معقول لكنه لا يفيد استغناء الوضوء عن النية لان الوضوء عبارة عن غسل الاعضاء الثلثة
مع مسح الراس وهذا هو المراد بغسل الاعضاء الاربعة على طريقة التغليب وهذا غير معقول لان المتصف بالنجاسة
الحكمية اعني الحدث جميع البدن بحكم الشرع فازالتها والتطهير عنها بغسل بعض الاعضاء الذي هو اقل البدن خصوصا
الذي هو غير ما خرج منه النجاسة الحقيقية المؤثرة في ثبوت النجاسة الحكمية ليست بمعقولة فيجب ان لا يحصل بدون النية
كالتيمم اجيب بانا لا نسلم ان الاقتصار على الاعضاء الاربعة غير معقول فان دفع الحرج باسقاط بعض باقي
الاعضاء في الحدث الذي يعتاد تكرره وتكثر وقوعه والاكتفاء بالاعضاء التي هي بمنزلة حدود الاعضاء
ونهاياتها طولا وعرضا وبمنزلة اصولها وامهاتها لكونها مجمع الحواس ومظهر الافعال مع انها مظنة
لاصابة النجاسة ومئنة لسهولة الغسل امر معقول الشان مقبول الاذهان فيستغني عن النية واحترز
بالمعتاد عما يوجب الغسل كالمني والحيض فانه قليل الوقوع فلا حرج في غسل جميع البدن على ما هو الاصل فلا
يكتفى بالبعض قوله واعلم حاصل هذا الكلام بيان المنافاة بين كلامي فخر الاسلام وصاحب الهداية
في هذا المقام وايراد الاشكال على كل من الكلامين ثم دفع المنافاة وحل الاشكال اما المنافاة فلانه ذكر
فخر الاسلام ان تغير وصف محل الغسل وانتقاله من الحدث الى الخبث غير معقول وذكر صاحب الهداية ان تاثير خروج
النجاسة في زوال الطهارة معقول واما ورود الاشكال على كلام فخر الاسلام فلانه يوجب ان لا يصح قياس غير السبيلين
على السبيلين في الحكم بكون الخارج النجس سببا للحدث لان من شرط القياس ان يكون حكم الاصل معقول
المعنى واما على كلام صاحب الهداية فلانه يوجب صحة قياس سائر المائعات على الماء في دفع الحدث كما صح قياسها
عليه في رفع الخبث اذ لا مانع سوى عدم معقولية النص واما وجه الجمع بين الكلامين ودفع المنافاة
فهو ان مراد فخر الاسلام بعدم معقولية زوال الطهارة عن محل الغسل ان العقل لا يستقل بادراك ذلك
من غير ورود الشرع اذ لا يعقل ان النجس البدا والوجه بخروج النجاسة من السبيلين ومراد صاحب الهداية
بمعقوليته ان الشارع لما حكم بزوال الطهارة عن البدن عند خروج النجس من السبيلين ادرك العقل ان
الحكم انما هو لاجل هذا الوصف وانه ليس بتعبد محض لا يقف العقل على سببه ولا منافاة بين عدم استقلال
العقل بدرك شيء وبين ادراكه اياه بعد وروده واما حل الاشكالين فالوجه في الاول ان القياس هو
المعقولية بمعنى انه يدرك العقل ترتب الحكم على الوصف اعم من ان يستقل بذلك او يتوقف على ورود الشرع
وهذا حاصل في زوال الطهارة بخروج النجس من السبيلين فيصح قياس غير السبيلين وفي الثاني ان قياس

على الماء

على الماء في رفع الخبث انما صح باعتبار انها قالعة مزيلة بمنزلة الماء وهذا لا يوجد في الحدث لانه امر مقدر لا يتصور قلعه
الا باعتبار انها مطهرة للمحل اي مغيرة له من النجاسة الى الطهارة حتى يصح قياس المائع على الماء في تطهير المحل عن النجاسة
الحكمية وتحقيق ذلك ان النص الذي جعل الماء مطهرا عن الحدث غير معقول اذ ليس في اعضاء الوضوء نجاسة
لتزال واذ لا ازالة حقيقة وعقلا فلا تعدية الى سائر المزيلات بخلاف الخبث فان ازالته بالماء امر
معقول فيتعدى الى سائر المائعات بجامع القلع والازالة الحسية ولا يخفى انه ابدا انما يناقض ما سبق من ان
تطهير النجاسة الحكمية وازالتها بالماء معقول ولهذا لم يحتج الى النية لا يقال تطهير النجاسة الحكمية معقول في
الخبث والحدث الا ان العلة في الخبث هي القلع الموجود في الماء وغيره فيصح القياس وفي الحدث هي التطهير
لا القلع وهو لا يوجد في غير الماء لانا نقول التطهير هو الحكم لا العلة فتطهير الحدث ان كان معقول المعنى
فان كان ذلك المعنى هو كون الماء مزيلا يلزم صحة قياس المائعات الاخر كما في الخبث وان كان وصفا
غيره يجب ان يتبين حتى ينظر انه هل يوجد في سائر المائعات ام لا على انه لو لم يوجد فيها يلزم التعليل
بالعلة القاصرة ثم ههنا نظر اما اولا فلان ما ذكره في وجه التوفيق بعيد جدا لان فخر الاسلام رحمه
انما اورد الكلام المذكور في معرض الجواب عن قول من قال ان الوضوء تطهير حكمي لا يعقل معناه فيجب
ان يشترط فيه النية كالتيمم وحاصله ان التطهير بالماء معقول لانه مطهر بطبعه وانا نعني بالنص الذي
لا يعقل وصف محل الغسل من الطهارة الى الخبث يعني ان المراد بالنص الغير المعقول في باب الوضوء هو النص
الدال على تغير المحل من الطهارة الى النجاسة لا النص الدال على حصول الطهارة باستعمال الماء وفي
بعض النسخ وانما تغير بالنص اي انه ثابت بالنص الغير المعقول هو تغير المحل من الطهارة الى النجاسة والمقصود
واحد ولا خفاء في ان المعتبر في القياس هو المعقولية بمعنى ان يدرك العقل معنى الحكم المنصوص عليه
وانه لا معنى في هذا المقام لذكر استقلال العقل بدرك الحكم واما ثانيا فلان عبارة الهداية هي ان خروج
النجاسة مؤثر في زوال الطهارة وهذا القدر في الاصل اي السبيلين معقول والاقتصار على الاعضاء
الاربعة غير معقول لكنه يتعدى ضرورة تعدي الاول وهذا الابناء ان يكون اتصاف اعضاء الوضوء
بالنجاسة غير معقول لكنه على ما ذكره فخر الاسلام بل لا يبعد ان يكون قوله وهذا القدر اشارة الى ان
المعقول ههنا هو مجرد تاثير خروج النجاسة في زوال الطهارة لما بينهما من التنافي لا سراية النجاسة الى
جميع البدن على ما ذهب اليه البعض من ان اتصاف جميع البدن بالنجاسة معقول بناء على ان الصفة
اذا ثبتت في ذات كان المتصف بها جميع الذات كما في السمع والبصر وانما لم ينجس الماء بملاقات
الجنب والمحدث لمكان الضرورة والحاجة بل السريان الى جميع البدن مبني على حكم الشارع بذلك من غير
ان يعقل معناه ولهذا لم يتصف بالنجاسة الحقيقية جميع البدن حيث لم يحكم الشارع بذلك والى هذا
اشار المصنف بقوله اتصف البدن بالنجاسة بحكم الشرع واما ثالثا فلان ههنا حكمين احدهما

باتصاف جميع البدن

زوال الطهارة بخروج النجس من السبيلين والثاني زوال الحدث بغسل الاعضاء الاربعة فحين ذهب صاحب الهداية الى ان الاول معقول دون الثاني حتى جاز الحاق غير السبيلين بالسبيلين ولم يجز الحاق سائر المائعات بالماء في ازالة الحدث اورد عليه شئ من الاشكالين واما ما يرد عليه فلانه لما ثبت زوال الحدث الثابت بخروج النجس من غير السبيلين بغسل الاعضاء الاربعة بطريق التعدية من السبيلين فاجاب بان هذا الحكم وان كان غير معقول الا ان تعديته انما يثبت في ضمن تعدية حكم معقول هو ثبوت الحدث بخروج النجس وهذا جائز كاستواء الجيد مع الردي في باب الربوا يتعدى في ضمن الحكم المعقول الذي هو حرمة البيع عند التفاضل واباحتها عند التساوي وتحقيق ذلك ان من شرط القياس تماثل الحكمين وقد ثبت بخروج النجس من السبيلين حدث يرتفع بغسل الاعضاء الاربعة فيجب ان يثبت بالخارج من غير السبيلين حكم كذلك تحقيقا للمماثلة ويرد كلا الاشكالين على المص حيث ذهب الى ان تغير محل الغسل من الطهارة الى النجاسة غير معقول وان تطهير ما يغسل الاعضاء الاربعة معقول لا يقال المراد بعدم المعقولية ان العقل لا يستقل بدركه وهذا لا ينافي جواز القياس لانا نقول لا ينطبق الجواب على دليل الخصم لان المعتبر في الاحتياج الى النية او الاستغناء عنها هو كون الحكم الثابت بالنص تعبديا او معقولا بمعنى ان لا يدرك العقل معناه اي علته ويدرك لا بمعنى ان لا يستقل العقل بادراك الحكم او يستقل وايضا يلزم ان يكون المراد بقوله لكن تطهيرها بالماء معقول ان الحكم بتطهير الحدث بالماء مما يستقل العقل بادراكه ولا خفاء في فساد ذلك

قوله وفي هذا الفصل اي فصل دفع العلل الطردية فروع اخر مذكورة في اصول فخر الاسلام لم يذكرها المصنف مخافة التطويل اي الزيادة على المقصود بلا فائدة فان مقصود الاصولي ليس معرفة فروع الاحكام ويكفي في توضيح المطلوب ايراد مثال ومثالين **قوله** فصل في الانتقال القياس في قياسه من كلام الى آخر والكلام المنتقل اليه ان كان في غير علة او حكم فهو حشو في القياس خارج عن البحث والا فاما ان يكون في العلة فقط او الحكم فقط او العلة والحكم جميعا والانتقال في العلة فقط اما ان يكون لاثبات علة القياس او لاثبات حكم آخر اذ لو كانت لاثبات حكم آخر لكان انتقالا في العلة والحكم جميعا والانتقال في الحكم فقط ان كان الى حكم لا يحتاج اليه حكم القياس فهو حشو في القياس خارج عن المقصود وان كان الى الحكم يحتاج اليه حكم القياس فلا بد من ان يكون اثباته بعلة القياس والا لكان انتقالا في العلة والحكم جميعا والانتقال في العلة والحكم يجب ان يكون في حكم يحتاج اليه حكم القياس والا لكان حشوا في القياس فصارت اقسام الانتقالات المعتبرة في المناظرة اربعة الاول الانتقال الى علة اخرى لاثبات علة القياس الثاني الانتقال الى علة اخرى لاثبات حكم القياس الثالث الانتقال الى علة اخرى لاثبات حكم آخر يحتاج اليه حكم القياس الرابع الانتقال الى حكم يحتاج اليه حكم القياس بان يثبت بعلة القياس **قوله** بعد انقطاعه عرف النظار اشارة الى ان ذلك من مصطلح اهل النظر واداتهم في البحث كيلا يطول الكلام بالانتقال من دليل الى دليل والا فالانتقال من علة الى علة لاثبات حكم شرعي بمنزلة الانتقال من بينة الى بينة لاثبات حقوق الناس وهو مقبول بالاجماع صيانة للحقوق

كان ح

اي مثال

اخرى

لاثبات علة ح

ولذا يقال

وقد يقال ان الغرض من المناظرة اظهار الصواب فلو جوزنا الانتقال لبطل المناظرة بانتقال المعلل من دليل الى دليل ولم يظهر الصواب ولقائل ان يقول لما كان الغرض اظهار الصواب لزم جواز الانتقال الى المقصود وظهور الحق باي دليل كان ولئن وسع المعلل الانتقال من دليل الى آخر لا الى النهاية نعم لو انتقل في موضع الاستدلال الى ما لا يثبت المطلوب اصلا دفعا لظهور افحامه فهو يكون انقطاعا **قوله** واما قصة الخليل

اي دفعا لظهور ما يلزمه في قصوره او جداله

جواب عن تمسك الفريق الاول وتقريره ان كلامنا انما هو فيما اذا ابان بطلان دليل المعلل وانتقل الى دليل آخر اما اذا اتضح دليله وكان قدح المعترض فاسدا الا انه اشتمل على تلبيس ربما يشتبه على بعض السامعين فلا نزاع في جواز الانتقال كما في قصة الخليل صلم فان معارضة اللعين كانت باطلة لان اطلاق المسجون وترك ازالة حيوة ليس باحياء لان معناه اعطاء الحيوة وجعل الجماد حيا الا ان الخليل صلم انتقل الى دليل اوضح وحجة ابهر ليكون نورا على نور واضاءة غب اضاءة ومع ذلك لم يجعل انتقاله خلوا عن تاكيد للاول وتوضيح وتبكيت للخصم وتفضيح كان مال المراد بالاحياء اعادة الروح الى البدن فان الشمس بمنزلة روح العالم لاضاءته بها واظلامه بغروبها فان كنت تقدر على احياء الموتى فاعد روح العالم اليه بان تاتي بالشمس من جانب المغرب **قوله فصل** عقب مباحث الادلة الصحيحة بالادلة الفاسدة التي يحتج بها البعض في اثبات الاحكام ليتبين فسادها فيظهر انحصار الادلة الصحيحة في الاربعة وهذا غير التمسكات الفاسدة لانها تمسك بالكتاب والسنة لكن بطرق فاسدة غير صالحة للتمسك فمن الحجج الفاسدة الاستصحاب وهو حكم ببقاء امر كان في الزمان الاول ولم يظن عدمه وهو حجة عند الشافعي في كل شئ اي كل امر نفيا كان او اثباتا ثبت وجوده اي تحققه بحكم شرعي ثم وقع الشك في بقائه اي لم يقع ظن بعدمه وعندنا حجة للدفع لا للاثبات فان قيل ان قام دليل على كونه حجة لزم شمول الوجود اعني كونه حجة للاثبات وللدفع والا لزم شمول العدم اجيب بان معنى الدفع ان لا يثبت حكم وعدم الحكم مستند الى عدم دليله والاصل في العدم الاستمرار حتى يظهر دليل الوجود وذكر بعض الشافعية ان ما تحقق وجوده او عدمه في زمان ولم يظن معارض يزيله فان لزوم ظن بقائه ضروري ولهذا ارسل العقلاء اهاليهم ويلادهم كما كانوا استانفوا بهم ويرسلون الودايع والهدايا ويعاملون بما يقتضي زمانا من التجارات والقروض والديون والآخرون استبعدوا ادعوى الضرورة في محل الخلاف فتمسكوا بوجهين احدهما لا الاستصحاب لو لم يكن حجة لما وقع الجزم بل الظن ببقاء الشرائع لاحتمال طريان الناسخ واللازم باطل للقطع ببقاء شرع عيسى عم الى زمن نبينا عم وببقاء شرعه ابدا وثانيهما الاجماع على اعتبار الاستصحاب في كثير من الفروع مثل بقاء الوضوء والحدث والملكية والزوجية فيما اذا ثبت ذلك ووقع الشك في طريان الضد واجيب عن الاول بانا لا نسلم لو لا الاستصحاب لما حصل الجزم ببقائها والقطع بعدم نسخها بدليل آخر وهو في شريعة عيسى عم تواتر نقلها وتواطؤ جميع قومه على العمل بها الى زمن نبينا عم وفي شريعة

فصل

الكتاب

بقاء الشرائع بعد ان لم يكن الا بالاستصحاب

بقينا الاحاديث الدالة على انه لا نسخ لشريعته فان قيل هذا انما يصح فيما بعد وفاته عم واما الدليل على بقاء
الحكم وعدم انتساخه في حال حيوته فهو الاستصحاب لا غير قلنا قد سبق في بحث النسخ ان النص يدل على شرعيته مؤبدة
قطعا الى زمان نزول الناسخ وعدم بيان النبي عم للناسخ دليل على عدم نزوله اذ لو نزل لبينه قطعا لوجوب
التبليغ والتبيين عليه وعن الثاني بان النوع المذكور ليست مبنية على الاستصحاب على ان الوضوء والبيع
والنكاح ونحو ذلك توجب احكاما ممتدة الى زمان ظهور المناقض كجواز الصلوة وحل الانتفاع ونحو ذلك
بحسب وضع الشارع فبقاء هذه الاحكام مستند الى تحقق هذه الافعال مع ظهور المناقض لا الى كون الاصل
فيها هو البقاء ما لم يظهر المزيل والمنافي على ما هو مقتضى الاستصحاب وهذا ما يقال ان الاستصحاب حجة لابقاء ما كان
على ما كان لا لاثبات ما لم يكن ولا للالزام على الغير واستدل على ان الاستصحاب لا يصلح حجة للاثبات بان الدليل
الموجب للحكم لا يدل على البقاء وهذا ظاهر ضرورة ان بقاء الشيء غير وجوده لانه عبارة عن استمرار الوجود
بعد الحدوث وربما يكون موجبا للحدوث شيء دون استمراره واعترض بانه ان اريد عدم الدلالة بطريق القطع
فلا نزاع وان اريد بطريق الظن فممنوع ودعوى الضرورة والظهور في محل النزاع غير مسموع كيف وقد ينافيها
يدعي الخصم بداهة نقيضه وايضا لا يدعي ان موجب الحكم يدل على البقاء بل ان سبق الوجود مع عدم ظن
المنافي والدافع يدل على البقاء بمعنى انه يفيد ظن البقاء والظن واجب الاتباع وبهذا يظهر ان قوله كلامنا
فيما لا دليل على البقاء غير مستقيم لان كلام الخصم ليس في ذلك كيف يحكم بالشيء بدون دليل وانما الكلام في
ان سبق الوجود مع عدم المنافي والدافع هل هو دليل على البقاء **قوله** والصلح على الانكار اي
مع انكار المدعى عليه لا يصح عند الشافعي رح لان كون الاصل براءة الذمة حجة على المدعي بمنزلة اليمين فاذا حلف
فهذه حجة لدفع حق المدعي فينبغي ان يكون صحيحا بالاتفاق قلنا بل لا لزام المدعي واثبات براءة ذمة المدعى عليه
قوله ومنها التعليل بالنفي كما يقال لما لم يثبت النكاح بشهادة النساء مع الرجال لانه ليس بمال
كالحد وكما يقال الاخ لا يعتق على اخيه عند الدخول في ملكه لعدم البعضية كابن العم فان عدم المالية لا يوجب
الحكم بعدم الثبوت بشهادة النساء مع الرجال وكذا عدم البعضية لا يوجب الحكم بعدم العتق لجواز ان
يتحقق كل منهما بعلة اخرى اللهم الا اذا ثبت بالاجماع ان العلة واحدة فحينئذ يلزم من عدمها عدم الحكم
كما يقال ولد المغصوب لا يضمن لانه ليس بمغصوب اذ لا يصح ان يثبت الضمان بعلة اخرى للاجماع على ان علة الضمان
ههنا هو الغصب لا غير واعلم ان القائل بان التعليل احدى الحجج الشرعية بمنزلة الاستصحاب حتى يعني بهذا
الفصل بل هو تمسك بقياس فاسد بمنزلة الاقيسة الطردية وغيرها وبمنزلة التمسكات الفاسدة
بالكتاب والسنة واما اذا ثبت بنص او اجماع ان العلة واحدة فهو استدلال صحيح مرجعه الى النص او الاجماع
كما ثبت بين امرين تلازم او تناف فيستدل من وجود الملزوم على وجود اللازم او من انتفاء اللازم على انتفاء
الملزوم او من ثبوت احد المتنافيين على انتفاء الآخر وكذا الكلام في تعارض الاشباه فانه ترجيح فاسد

لاحد

لاحد القياسين لا حجة براسها **قوله باب المعارضة والترجيح** لما كانت الادلة الظنية قد تتعارض
فلا يمكن اثبات الاحكام بها الا بالترجيح وذلك بمعرفة جهاته عقب مباحث الادلة بمباحث التعارض و
والترجيح تتميما للمقصود (جواب لما) وتعارض الدليلين كونهما بحيث يقتضي احدهما ثبوت امر والآخر انتفاءه في محل
واحد في زمان واحد بشرط تساويهما (هو اثبات الاحكام) في القوة او زيادة احدهما بوصف هو تابع واحترز باتحاد المحل
عما يقتضي حل المنكوحة وحرمة امها وباتحاد الزمان عن مثل حل وطي المنكوحة قبل الحيض وحرمته عند الحيض و
وبالقيد الاخير عما اذا كان احدهما اقوى بالذات كالنص والقياس اذ لا تعارض بينهما وللقائل ان
يقول ان اريد اقتضاء احدهما عدم ما يقتضيه الآخر حتى يكون الايجاب واردا على ما ورد عليه النفي فلا حاجة بعينه
الى اشتراط اتحاد المحل والزمان لتغاير حل المنكوحة وحل امها وكذا الحل بعد الحيض وعنده والا فلا بد
من اشتراط امور اخر مثل اتحاد المكان والشرط ونحو ذلك مما لا بد منه في تحقق التناقض وجوابه ان اشتراط
اتحاد المحل والزمان زيادة توضيح وتنصيص على ما هو ملاك الامر في باب التناقض فانه كثيرا ما يندفع باختلاف
المحل والزمان ثم التعارض لا يقع بين القطعيين لامتناع وقوع المتنافيين ولا يتصور الترجيح لانه
فرع التفاوت في احتمال النقيض فلا يكون الا بين الظنيين وفي قوله فان تساويا وبالقوة اشارة الى جواز
تحقق التعارض على ما هو الصحيح اذ لا مانع من ذلك والحكم ح هو التوقف وجعل الدليلين بمنزلة العدم ولا
يلزم اجتماع النقيضين او ارتفاعهما او التحكم كما لا يلزم شيء من ذلك عند عدم شيء من الدليلين و
والترجيح في اللغة جعل الشيء راجحا اي فاضلا زائدا او يطلق مجازا على اعتقاد الرجحان وفي الاصطلاح
بيان الرجحان اي القوة التي لاحد المتعارضين على الآخر وهذا معنى قولهم هو اقتران الدليل الظني بامر يتقوى
به على معارضه واشترط ان يكون تابعا حتى لو قوي احدهما بما هو غير تابع لا يكون رجحانا فلا يقال النص
راجح على القياس لعدم التعارض وهذا ماخوذ من معناه اللغوي وهو اظهار زيادة احد المثلين على الآخر و
وصفا لا اصلا من قولك رجحت الوزن اذا زدت جانب الموزون حتى مالت كفته فلا بد من قيام التماثل
اولا ثم ثبوت الزيادة بما هو بمنزلة التابع والوصف بحيث لا يقوم به المماثلة ابتداء ولا يدخل تحت الوزن
منفردا عن المزيد عليه قصدا في العادة قال الامام السرخسي لا يسمى زيادة درهم على العشرة في احد الجانبين
رجحانا لان المماثلة تقوم به اصلا ويسمى زيادة الحبة ونحوها رجحانا لان المماثلة لا تقوم بها عادة وهذا من قوله عم
للوزان حين اشترى سراويل بدرهمين زن وارجح فانا معاشر الانبياء هكذا نزن فمعنى ارجح زد عليه فضلا
قليلا يكون تابعا بمنزلة الاوصاف كزيادة الجودة لا قدرا يقصد بالوزن عادة للزوم الربوا في قضاء
الديون اذ لا يجوز ان يكون هبة لبطلان هبة المشاع فظهر ان جعله بمنزلة الجودة اولى من جعله في حكم العدم على ما ذهب
اليه لانه ادنى بتحقيق معنى التبعية **قوله** والعمل بالاقوى يعني اذا دل دليل على ثبوت شيء والآخر على
انتفائه فاما ان يتساويا في القوة او لا وعلى الثاني اما ان يكون زيادة احدهما بما هو بمنزلة التابع في الحكم

الاولى معارضة ولا ترجيح وفي الثانية معارضة مع ترجيح وفي الثالثة لا معارضة حقيقة فلا ترجيح لاشتباه
على التعارض المبني على التماثل وحكم الصورتين الاخيرتين ان يعمل بالاقوى و ترك الاضعف لكونه في حكم العدم
بالنسبة الى الاقوى واما الصورة الاولى اعني تعارض الدليلين المتساويين في القوة سواء تساويا
في العدد كالتعارض بين آية وآية او لا كالتعارض بين آية وآيتين او سنة وسنتين او قياس وقياسين
فان ذلك ايضا من قبيل المتساويين اذ لا ترجيح والاقوة بكثرة الادلة حتى لا ترك الدليل الواحد بالدليلين
فحكمها انه ان كان التعارض بين قياسين يعمل بايهما شاء وان كان بين اثنين او قراءتين او سنتين قولين
او فعلين او مختلفين او آية وسنة في قوتها كالمشهور والمتواتر فان علم المتأخر منهما فناسخ اذ لو لم يصلح المتأخر
ناسخا كخبر الواحد المتأخر عن الكتاب او السنة المشهورة فهو ليس من قبيل تعارض التساوي بل المتقدم راجح
والا فان امكن الجمع باعتبار تخلص من الحكم او المحل او الزمان فذاك والا ترك العمل بالدليلين وحج ان امكن
المصير من الكتاب الى السنة ومنها الى القياس وقول الصحابي بعبارة اليه والا تقرر الحكم على ما كان عليه قبل ورود
الدليلين وهذا معنى تقرر الاصول وفي الكلام اشارة الى النسخ لا يجري بين القياسين اذ لا يتصور
فيهما التقدم والتأخر وانه لا يقع التعارض بين الاجماع وبين دليل آخر قطعي من نقل واجماع اذ لا ينعقد
اجماع مخالف لقطعي وانه لا ترتيب بين القياس وقول الصحابي بل هما في مرتبة واحدة يعمل باحدهما بشرط التحري
كما في القياسين وعند من اوجب تقليد الصحابي ولو لم يدرك بالقياس يجب المصير اليه ولا تم الى القياس
على ما ذكر فخر الاسلام في شرح التقويم من انه ان وقع التعارض بين سنتين فالميل الى اقوال الصحابة وان
وقع بينهما فالميل الى القياس ولا تعارض بين القياس وقول الصحابة مثال المصير الى السنة عند تعارض
الآيتين قوله تعالى فاقرأوا ما تيسر من القرآن وقوله تعالى واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا تعارضتا
فصرنا الى قول النبي عم من كان له امام فقراءة الامام له قراءة ومثال المصير الى القياس عند تعارض السنتين
ما روى النعمان بن بشير ان النبي عم صلى صلوة الكسوف كما تصلون ركعة وسجدتين وما روت عائشة
رضي الله عنها صلاها ركعتين باربع ركوعات واربع سجدات تعارضتا فصرنا الى القياس على ساير الصلوات
وههنا بحث وهو انهم صرحوا بانه لا عبرة لكثرة الادلة بل بقوتها حتى لو كان في جانب آية وفي جانب
آيتان او في جانب حديث وفي الآخر حديثان لا ترك الآية الواحدة او الحديث الواحد بل يصار من
الكتاب الى السنة ومن السنة الى القياس اذ لا ترجيح بالكثرة ويلزم من هذا ترجيح الآية والسنة على آيتين
فيما اذا كان الحديث موافقا للآية الواحدة وكذا ترجيح السنة والقياس على حديثين وهذا بعيد جدا
لانه ان كان باعتبار تقوي الآية بالسنة او تقوي السنة بالقياس فاذا جاز تقوي الدليل بما دونه فلم
لا يجوز تقويه بما هو مثله وان كان باعتبار تساقط المتعارضين ووقوع العمل بالسنة او القياس
السالم عن المعارض فلم لا يجوز تساقط الاثنين والعمل بالآية السالمة عن المعارض وكذا في السنة وفي ...

ما يكن

ما يكن في هذا المقام ان يقال ان الادنى يجوز ان يصير بمنزلة التابع للاقوى فيرجحه بخلاف المماثل ويقال
القياس يعتبر متأخرا عن السنة والسنة عن الكتاب فالمتعارضان يتساقطان ويقع العمل في المتأخر ولى هذا
يشير كلام الامام السرخسي قوله لانه انما يتحقق التعارض اذا اتحد زمان وروده ما لسى المراد ان
تعارض الدليلين في تناقض القضيتين موقوف على اتحاد زمان ورودهما والتكلم بهما على ما سبق الى بعض
الاوهام العامية من ان المراد باتحاد الزمان في التناقض زمان التكلم بالقضيتين وانما المراد زمان
نسبة القضيتين حتى لو قيل في زمان واحد زيد قائم الآن زيد ليس بقائم غدا لم يكن تناقضا ولو قيل
زيد قائم وقت كذا ثم قيل بعد سنة انه ليس بقائم في ذلك الوقت كان تناقضا بل المقصود ان الدليلين
انما يتعارضان بحيث يحتاج الى المخلص اذا لم يعلم تقدم احدهما على الآخر اذ لو علم لكان المتأخر ناسخا
للمتقدم ولا شك ان الدليلين المتدافعين لا يصدر من الشارع الا كذلك قوله كما في سؤر الحمار
قيل الشك في الطهارة لتعارض الآثار في ذلك على ما روي عن ابن عمر وابن عباس رضي الله عنهم وتعارض
الاخبار كما روي عن جابر ان النبي عم سئل انتوضأ بما افضلت الحمر قال نعم وبما افضلت السباع
وروى انس رضه ان النبي عم نهى عن لحوم الحمر الاهلية فانها رجس وهذا يوجب نجاسة السؤر لمخالطة
اللعاب المتولد من اللحم النجس فان اعتبر الطهارة قياسا على العرق في ظاهر الرواية او اعتبر النجاسة قياسا
على اللبن في اصح الروايتين وقيل الشك في الطهورية لاختلاف الاخبار في حرمة لحم الحمار والحاجة
والاشتباه في اللحم يورث الاشتباه في السؤر لمخالطة اللعاب المتولد منه وهذا ضعيف لان ادلة الاباحة
لا تساوي ادلة الحرمة في القوة حتى ان حرمته مما يكاد يجمع عليه ولو تعارضتا لكان دليل التحريم راجحا
كما في الضبع حيث يحكم بنجاسة سؤره وقد يقال انه لا اختلاف في المعنى لان الشك في الطهورية انما نشأ
من اختلاف الآثار في الطهارة والنجاسة فالرجوع الى الاصل على التقديرين هو ان يحكم بطهارة الماء
وعدم طهوريته لانه كان طاهرا بيقين والمتوضي محدثا فلا يزول بالشك طهارة الماء ولا حدث
المتوضي وانما لم يحكم ببقاء الطهورية لانه يلزم منه الحكم بزوال الحدث بالشك اذ لا معنى للطهورية
الا هذا فيكون اهدارا لاحد الدليلين بالكلية لا تقريرا للاصول فاذا لم يمكن بد من ادنى عدول عن
الاصل ضرورة امتناع الحكم ببقاء الطهورية في الماء والحدث في المتوضي اخذ بالاقل والتزم الحكم بسلب
الطهورية اذ ليس فيه اهدار احد الدليلين بالكلية بخلاف ما اذا حكم ببقاء الطهورية والى ما ذكرنا
من تقارب الشك في الطهارة والنجاسة او الطهورية وعدمها يشير كلام المصنف حيث صرح اولا
بان الاختلاف في الطهارة والنجاسة واشار ثانيا الى ان الشك في الطهورية حيث قال لا يزيل
الحدث لوقوع الشك في زوال الحدث فظهر انه ليس معنى الشك ان الحكم غير معلوم ولا مظنون
بل معناه تعارض الادلة ووجوب الوضوء بسؤر الحمار حيث لا ماء سواه ثم ضم التيمم اليه وهذا

حكم معلوم وكذا الحكم بطهارته وذكر شيخ الاسلام في المبسوط ان الاختلاف في الطهارة والنجاسة لا يورث
الاشتباه كما اذا اخبر عدل بطهارته وآخر بنجاسته فانه طاهر ولا اشكال في حرمة لحمه ترجيحا لجانب الحرمة الا انه تنجس
الماء لما فيه من العرق واللعاب لان الحمار يربط في الدور والافنية فيشرب من الاواني الا انه لا تدخل المضايق
فيكون الضرورة فيها اشد فالحمار لم يبلغ في الضرورة حد الهرة حتى يحكم بطهارة سؤره ولا في عدم الضرورة حد
الكلب حتى يحكم بنجاسة سؤره فبقي امره مشكلا وهذا احوط من الحكم بالنجاسة لانه لا يضم الى التيمم فيلزم التيمم مع وجود
الماء الطهور احتمالا **قوله** وسواء ما بين آيتين او قرائتين بمنزلة آية واحدة كقرائتي الجر والنصب في قوله تعالى وامسحوا
برؤسكم وارجلكم فان الاولى تقتضي مسح الرجل والثانية غسلها على ما هو المذهب فان قيل الجر محمول على الجوار
وان كان عطفا على المغسول توفيقا بين قرائتين كما في قولهم جحر ضب خرب وماء شن بارد وقول زهير لعب
الرياح بها وغيرها بعدي سوافي المور والقطر فان القطر معطوف على سوافي لا الجر بالجوار وقول الفرزدق
فهل انت ان ماتت اتانك راكب الى آل بسطام بن قيس فخاطب بخفض خاطب على الجوار مع عطفه على راكب
عورض بان النصب محمول على العطف على المحل جمعا بين القرائتين كما في قوله يذهبن في نجد وغورا غائرا
على ما هو اختيار المحققين من النحاة وسواء الشارع مستفيض مع ما فيه من اعتبار العطف على الاقرب وعدم
وقوع الفصل بالاجنبي والوجه انه في القرائتين معطوف على رؤسكم الا ان المراد بالمسح في الرجل هو الغسل
بقرينة قوله الى الكعبين اذ المسح لم يضرب له غاية في الشرع فيكون من قبيل المشاكلة كما في قوله قلت اطبخوا لي
جبة وقميصا وفائدته التحذير عن الاسراف المنهي عنه اذ الارجل مظنة الاسراف بصب الماء عليها فعطفت
على الممسوح لا ليمسح لكنه لينبه على وجوب الاقتصاد كانه قيل فاغسلوا ارجلكم غسلا خفيفا شبيها بالمسح
فالمسح المعبر به عن الغسل هو المقدر الذي يدل عليه الواو فلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز في لفظ واحد انما حمل على ذلك
لما اشتهر من ان النبي عم واصحابه رض كانوا يغسلون ارجلهم في الوضوء مع ان في الغسل مسحا وزيادة اذ لا
اسالة بدون الاصابة وان المقصود من الوضوء هو التطهير وذلك في الغسل ومسح الرأس خلف عنه تخفيفا
فمن ايثار الغسل جمع بين الادلة وموافقة للجماعة وتحصيل للطهارة وخروج عن العهدة بيقين **قوله**
والمخلص يعني قد اعتبر في التعارض اتحاد الحكم والمحل والزمان فاذا تساوى المتعارضان ولم يمكن تقوية احدهما
فيطلب المخلص من قبل الحكم او المحل او الزمان بان يدفع اتحاده اما الاول اي المخلص من قبل الحكم فعلى وجهين
احدهما التوزيع بان يجعل بعض افراد الحكم ثابتا باحد الدليلين وبعضها منفيا بالآخر كقسمة الشيء بين
مدعيين بحجتيهما وثانيهما التغاير بان يثبت مغايرة ما ثبت باحد الدليلين لما انتفى بالآخر كما في قوله تعالى
لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم وفي موضع آخر ولكن يؤاخذكم بما عقدتم
الايمان فان الاولى توجب المؤاخذة على اليمين الغموس لانه من كسب القلب اي القصد والثانية
توجب عدم المؤاخذة عليها لانها من اللغو وهو ما لا يكون له حكم وفائدة اذ فائدة اليمين بشرعية

تحقق البر والصدق وذلك لا يتصور في الغموس والمخلص ان يقال المؤاخذة التي توجبها الآية الاولى على الغموس
هي المؤاخذة في الآخرة والتي تنفيها الثانية هي المؤاخذة في الدنيا اي لا يؤاخذكم الله بالكفارة في اللغو ويؤاخذكم
بها في المعقودة ثم فسر الكفارة بقوله فكفارته اطعام عشرة مساكين الآية ولما تغايرت المؤاخذتان اندفع
التعارض وعندنا انه في نحو يحمل العقد على كسب القلب بان عقدت على كذا اعتمدت عليه فيشمل الغموس ويصير معنى
الآيتين واحدا وهو نفي الكفارة عن اللغو واثباتها على المعقودة والغموس وذلك لان كسب القلب مفسر والعقد
مجمل فيحمل على المفسر ليندفع التعارض ورد ذلك بوجوه الاول ان فيه عدولا عن الحقيقة من غير ضرورة لان العقد
ربط الشيء بالشيء وذلك حقيقة في العقد المصطلح بين الفقهاء لما فيه من ربط احد الكلامين بالآخر بخلاف عزم القلب
فانه سبب للعقد فيسمى به مجازا وفيه نظر لان العقد بمعنى الربط انما يكون حقيقة في الاعيان دون المعاني فهو
في الآية مجاز لا محالة على ان عقد القلب واعتقاده بمعنى ربطه بالشيء وجعله ثابتا عليه اشهر في اللغة من العقد
المصطلح في الفقه فانه من مخترعات الفقهاء الثاني ان اقتران الكسب بالمؤاخذة يدل على ان المراد بها المؤاخذة
الاخروية اذ لا عبرة بالقصد وعدمه في المؤاخذة الدنيوية ورد بمنع ذلك في حقوق الله تعالى لا سيما الحقوق الدائرة
بين العبادة والعقوبة والثالث ان الآية على هذا التقدير تكرار للآية السابقة ولا شك ان الافادة خير
من الاعادة ورد بان سوق الثانية لبيان الكفارة فلا تكرار وذكر المصنف في دفع التعارض ان المراد باللغو
في الآيتين هو الخالي عن القصد وبالمؤاخذة في الآخرة والغموس في المكسوبة لا في المعقودة ولا في اللغو فالآية
الاولى اوجبت المؤاخذة على الغموس والثانية لم تتعرض لها لا نفيا ولا اثباتا ولا تعارض اصلا وهذا قريب
مما ذكر الشيخ ابو منصور رحمه الله حيث قال نفى المؤاخذة عن اللغو في الآية الاولى واثبتها في الغموس والمراد بها الاثم ونفى
المؤاخذة في الآية الثانية عن اللغو واثبتها في المعقودة وفسر المؤاخذة ههنا بالكفارة فدل على ان المؤاخذة
في المعقودة بالكفارة وفي الغموس بالاثم وفي اللغو لا مؤاخذة اصلا الا ان المصنف حمل المؤاخذة الثانية ايضا على
الاثم بناء على ان دار المؤاخذة انما هي الآخرة فان قيل قوله فكفارته تفسير للمؤاخذة والمؤاخذة التي هي الكفارة
انما هي في الدنيا والمختص بالآخرة انما هي المؤاخذة التي هي العقاب وجزاء الاثم اجيب بالمنع بل هو تنبيه على طريق
دفع المؤاخذة في الآخرة اي اذا حصل الاثم باليمين المنعقدة فوجه دفعه وستره اطعام عشرة مساكين الى آخره
والمسلم ان الآية ينتظم الكلام عند قولنا لا يؤاخذكم الله بكذا ولكن يؤاخذكم بكذا ان يكون الثاني مقابلا للاول
من غير واسطة بينهما فلهذا ذهب الجمهور الى ادراج الغموس في اللغو او فيما عقدتم ولا وجه لجعل الكلام في
الآية الثانية خاليا عن التعرض للغموس فان قيل قد علم حكمها في الآية السابقة قلنا وكذلك اللغو والتحقيق
ان اطلاق المؤاخذة على الدنيوية والاخروية ليس بحسب الاشتراك اللفظي اذ لا اختلاف في المفهوم بل في الافراد
باعتبار التعلق فعند القائلين بعموم الفعل المنفي يكون المعنى لا يؤاخذكم شيئا من المؤاخذة عقوبة كانت
او كفارة في اللغو ولكن يؤاخذكم بها او باحدهما في المكسوبة والمعقودة عند الحنث **قوله**

فالتخفيف اي قراءة يطهرن بتخفيف الطاء والهاء يوجب حل القربان بعد حصول الطهر سواء حصل الاغتسال
او لم يحصل وظاهر هذا البيان يشعر بان الحل يستفاد من قوله حتى يطهرن قولا بمفهوم الغاية فانه متفق عليه ويحتمل
ان يريد ان الحل كان ثابتا والنهي قد انقضى بالطهر فبقي الحل الثابت لعدم تناول النهي اياه فيعترض عدم رفع
الآية الحل بايجابها اباه بجوز ان قلت لو كان المراد بقراءة التخفيف حقيقة الطهر لكان المناسب فاذا طهرن
فاتوهن فاتفاق القراءة على تطهرن اي اغتسلن يدل على ان المراد بقوله يطهرن يغتسلن اما على قراءة التشديد
فحقيقة واما على التخفيف فمجازا اطلاقا للملزوم على اللازم ضرورة لزوم الغسل عند الانقطاع فيكون حرمة
القربان عند الدم معلومة من قوله فاعتزلوا النساء في المحيض فيكون قوله ولا تقربوهن الآية لبيان انتهاء
الحرمة وعود الحل اجيب بان تفعل قد يجيء بمعنى فعل كالتكبر والتعظم في صفات الله تعالى فيحمل عليه في قراءة التخفيف
اذ في الانقطاع على ما دون العشرة لا يجوز ان يخرج الزوج الى الاغتسال وقيل معناه توضأن اي صرن اهلا للصلوة
وفي شرح التاويلات ان الآية محمولة على ما دون العشرة صرفا للخطاب الى ما هو الغالب وانتهاء الحرمة فيما دون العشرة
انما يكون بالاغتسال فقوله تعالى حتى يطهرن بالتخفيف ايضا معناه يغتسلن مجازا ولا يخفى ان في الكل عدولا عن
الظاهر وما ذكره ان خفي ليس بابعد من ذلك قوله لان الاباحة الاصلية ليست حكما شرعيا فان قيل هي حكم
شرعي ثبت بقوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا قلنا انما يصح ذلك ان لو ثبت تقدم هذه الآية على النصين
المذكورين اعني المحرم والمبيح والى هذا اشار بقوله فانه اي المحرم انما يكون ناسخا للاباحة الاصلية ان قد ورد
اي ان كان قد ورد او على تقدير ان قد ورد في الزمان الماضي اي الزمان المتقدم على زمان ورود النص
المحرم والمبيح دليل شرعي دال على اباحة جميع الاشياء لكن ورود هذا الدليل متقدما على ورود النصين المبيح والمحرم ليس
بمعلم على الاطلاق وفي جميع الصور بل قد وقد وبهذا تبين ان تقرير الدليل بوجه لا يرد عليه النظر على ما ذكره المص
ليس بتام لان عدم العقاب على الانتفاع انما يصير حكما شرعيا بعد ورود النصوص الدالة على اباحة جميع الاشياء
فتغييره بالنص المحرم لا يكون نسخا بالمعنى المصطلح الا اذا تأخر المحرم عن دليل اباحة الاشياء وليس بلازم في كل
المعتبر في النسخ كون الحكم شرعيا عند ورود الناسخ ولا يثبت في ذلك الا اذا تقدم دليل اباحة الاشياء على دليل حرمة
ذلك الشيء المخصوص قوله عينا تكرر النسخ بهذا المعنى اي تكرر التغيير سواء كان تغيير حكم شرعي او لا فان تكرر
التغيير زيادة على نفس التغيير فلا يثبت بالشك قوله وعلم ان الشيء الذي لا يوجد له محرم ولا مبيح
حكم الافعال قبل الشرع فان قلت ما لا يوجد له محرم ولا مبيح قد يكون واجبا او مندوبا او مكروها قلت المراد
بالمبيح ما يقابل المحرم فان الاباحة قد تطلق على عدم المنع عن الفعل سواء كان بطريق الوجوب او الندب او الكراهة
فكانه قال الشيء الذي لم يوجد له دليل المنع ولا دليل عدمه اي لم يعلم تعلق حكم شرعي به بناء على عدم ورود الشرع
لان هذه المسئلة انما هي لبيان حكم الافعال قبل البعثة فان كان اضطراريا كالتنفس ونحوه فهو ليس بممنوع الا
عند من جوز تكليف المحال وان كان اختياريا كاكل الفواكه فحكم الاباحة عند بعض المعتزلة وبعض الفقهاء

للحنفية

للحنفية والشافعية والحرمة عند المعتزلة البغدادية وبعض الشيعة والتوقف عند الاشعري والصيرفي
ومحل الخلاف هي الافعال الاختيارية التي لا يقضي العقل فيها بحسن ولا قبح واما التي يقضي العقل
فيها فهي عندهم تنقسم الى الواجب والمندوب والمحظور والمكروه والمباح لانه لو اشتمل احد طرفيه على مفسدة
فاما فعله فحرام واما تركه فواجب وان لم يشتمل عليها فان اشتمل على مصلحة فاما فعله فمندوب واما تركه فمكروه
وان لم يشتمل على المصلحة ايضا فمباح وهذه المسئلة انما تورد في اصول الشافعية والاشاعرة على التنزل
المعتزلة في ان للعقل حكما بالحسن والقبح والا فالفعل قبل البعثة لا يوصف عندهم بشيء من الاحكام اذ لا تقرر بدون
فيقال على المبيح ان اردت بالاباحة ان لا حرج في الفعل والترك فلا نزاع وان اردت خطاب الشارع في الاذن
بذلك فليس بمعلوم بل ليس بمستقيم لان الكلام فيما لا حكم فيه للعقل بحسن ولا قبح في حكم الشارع فان استدل بان الله تعالى
خلق العبد وما ينتفع به فالحكمة تقتضي اباحته لتحصيل المقصود من خلقهما والا لكان عبثا خاليا عن الحكمة وهو
نقص فجوابه المعارضة بانه ملك الغير فيحرم التصرف فيه والحل بانه ربما خلقهما ليشتهيه فيصبر عنه فيثاب عليه
فلا يلزم من عدم الاباحة عبث ويقال على المحرم ان اردت حكم الشارع بالحرمة في الازل فغير معلوم اذ التقدير
انه لا محرم ولا مبيح بل غير مستقيم لان المفروض انه لم يدرك بالعقل حسنه ولا قبحه في حكم الشارع وان اردت العقاب
على الانتفاع فباطل لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا فانه يدل على نفي التعذيب على ما صدر قبل
البعثة فان قلت الحكم بالحظر والعقاب على الانتفاع متلازمان فكيف جزم ببطلان الثاني دون الاول
قلت الحكم بالحظر لا يستلزم العقاب لجواز العفو وقد يقال على المحرم ان عدم الحرمة معلوم قطعا فان من ملك
بحرا لا ينزف وهو غاية الجود واخذ مملوكه قطرة من ذلك البحر لا يدرك بالعقل تحريمها فان استدل بانه تصرف
في ملك الغير بغير اذنه فيحرم اجيب بان حرمة التصرف في ملك الغير بغير اذنه عقلا ممنوعة فانها تبتني على السمع
ولو سلم فذلك فيمن يلحقه ضرر ما بالتصرف في ملكه والمالك فيما نحن فيه منزه عن الضرر فان قلت اذا كان
الخلاف فيما لم يدرك بالعقل حسنه ولا قبحه على ما ذكرتم فكيف يصح القول بحرمته واباحته قلت المراد بالاباحة
جواز الانتفاع خاليا عن امارة المفسدة وبالحرمة عدمه وهذا لا ينافي عدم ادراك العقل فيه بخصوصية
حسنه او قبحه واما الوقف فقد فسر تارة بعدم الحكم وتارة بعدم العلم بالحكم اما بمعنى نفي التصديق
بثبوت الحكم اي لا يدرك ان هناك حكما ام لا واما بمعنى نفي تصور الحكم على التعيين مع التصديق بثبوت
الحكم في الجملة اي لا يدرك ان الحكم حظر او اباحة وهذا هو المختار عند المص اما الاول وهو التوقف بمعنى عدم
الحكم فباطل من وجوه احدها انه جزم بعدم الحكم لا توقف والقول بانه يسمى توقفا باعتبار العمل بمعنى انه
يقتضي عدم العمل في الفعل تكلف وثانيها ان الحكم قديم عند الاشعري فلا يتصور عدمه والتكليف
بالمحال جائز عنده فلا يتوقف تعلق الحكم بالفعل على البعثة اذ لا موجب للتوقف سوى التحرز عن تكليف
المحال ورد بان تجويز تكليف المحال لا يستلزم القول بوقوعه ولو سلم فلا يلزم منه ثبوت تعلق الحكم

بالفعل قبل البعثة لجواز ان يمتنع بسبب آخر وتجويز التكليف قبل البعثة ليس مذهبا للاشعري بل هو مبني على
مذهبه لحسن القبح فلا يصلح الزاما له وثالثها ان الفعل اما ممنوع في حكم الله تعالى فيحرم او غير ممنوع فيباح
فاجاب الامام بانا لا نسلم ان عدم المنع في حكم الله تعالى يستلزم الاباحة فان المباح ما اذن الشارع في فعله وتركه
من غير رجحان وهذا يستدعي اعلام الشارع نصا او دلالة بانه لا حرج على فاعله في الفعل والترك وعدم المنع اعم من
ذلك كما في افعال البهائم واعتراض المصنف عليه ظاهر والحقيقة ان هذا الاختلاف انما هو على تقدير التنزل الى ان للعقل
حكما في الافعال قبل البعثة فحج لا يجوز ان يراد بالاباحة اذن الشارع في الفعل والترك بل معناها جواز الانتفاع
خاليا عن امارة المفسدة واما عدم الحكم الشرعي قبل البعثة فمما لا يتصور فيه خلاف ومنشا هذا الاعتراض سوء الكلام
على السند وعدم تحرير محل النزاع وتحقيق مراد الامام فان محل النزاع هو ان الفعل الذي لم يرد فيه حكم من الشارع
لعدم البعثة ولم يدرك فيه العقل جهة حسن ولا قبح كاكل الفواكه مثلا هل للعقل ان يحكم حكما عاما بانه في حكم الشارع
ماذون فيه او ممنوع عنه ومراد الامام انه لم يمنع عنه اي ما لم يدرك العقل انه ممنوع عنه في حكم الشارع لا يلزم ان يكون
مباحا اي ماذونا فيه من الشارع اعلاما بان يرد دليل سمعي على انه لا حرج في فعله وتركه او دلالة بان يرشد الشارع العبد
بعقله الى ان يدرك ذلك فلا يكون معنى كلامه ان الشيء الذي لم يعلم الشارع بالحرج في فعله وتركه وعدم الحرج لم يعلم
الشارع بعدم الحرج فيه ليكون حشوا على ما ذكره المصنف بل يكون معناه ان ذلك الفعل لا يلزم ان يدل الشارع فاعله
على انه لا حرج عليه في الفعل والترك بان يدرك ذلك بعقله وهذا الكلام لا غبار عليه واما الثاني وهو التوقف بمعنى عدم العلم
بان في ذلك الفعل حكما لله تعالى ام لا فباطل لانا نعلم قطعا ان لله تعالى في كل فعل حكما اما بالمنع عنه او بعدم المنع والخصم
ان يمنع ذلك ولا تناقض بين الحكم بالمنع والحكم بعدم المنع حتى يمتنع ارتفاعهما وانما التناقض بين الحكم وعدم
الحكم وهو لا يوجب الاباحة واما الثالث وهو التوقف بمعنى عدم العلم بان حكمه الاباحة او الحظر فحق اذ التقدير
انه لا دليل من الشارع ولا مجال من العقل وهذا سوى القول بالاباحة من جهة اتفاقهما على انه لا عقاب
على الفعل ولا على الترك فلا خلاف بينهما في المعنى وفيه نظر لان مذهب التوقف هو انه لا علم بالعقاب
وعدمه وعدم القول بالعقاب اعم من القول بعدم العقاب فكيف يتساويان نظرا الى قوله ومع ذلك فلا
حكم اليس يستقيم لان القول بعدم العقاب قول بالاباحة لانه معناه على ما فسره فلا توقف قوله ولقوله عم
دليل آخر على جعل المحرم ناسخا للمبيح وهو عطف على قوله لان قبل البعثة كان الاصل الاباحة قوله فالمثبت اولى
اذ لو جعل النافي اولى يلزم تكرر النسخ بتغيير المثبت للنفي الاصلي ثم النافي للاثبات ولبقاء المثبت اشتمل على
زيادة علم كما في تعارض الجرح والتعديل يجعل الجرح اولى ولان المثبت هو مشرع والنافي مؤكد والتاسيس
خير من التاكيد وعن عيسى بن ابان هما سواء ان النافي كالمثبت وانما يطلب الترجيح من وجه وقد دلت بعض المسائل
على تقديم المثبت وبعضها على تقديم النافي فلهذا احتاج المصنف الى بيان ضابط في تساويهما وترجيح
احدهما على الآخر وهو ان النفي ان كان مبنيا على العدم الاصلي فالمثبت مقدم والا فان تحقق انه بالدليل

تساويا

يساويا وان احتمل الامرين نظر لتبيين الامر وعلى هذا الاصل الذي ذكره في باب الرواية تتفرع الشهادة على النفي
بان يتساوى النافي والمثبت على ان النفي بدليل ويقدم المثبت على ان النفي بحسب الاصل والا ينظر فيه ليتبين
واتفقوا على انه لم يكن في الحل الاصلي كانه يريد اتفاق الفريقين والا فقد روي ان النبي عم بعث ابا رافع مولاه
ورجلا من الانصار فزوجاه ميمونة بنت الحارث ورسول الله عم بالمدينة قبل ان يحرم كذا في معرفة الصحابة
للمستغفري قوله واما في القياس فلا يجري النسخ اذ لا مدخل للرأي في بيان انتهاء مدة الحكم قوله لعدم شهادة قلبه
اي قلب طالب الحكم ومن هو بصدد معرفته وانما اشترط ذلك لان الحق واحد فالمتعارضان لا يبقيان حجة في حق
اصابة الحق وللقلب المؤمن نور يدرك به ما هو باطن لا دليل عليه فيرجع اليه قوله فكل واحد يعني لما كان المجتهد في
كل واحد من الاجتهادين مصيبا بالنظر الى الدليل ضرورة ان القياس دليل صحيح وضعه الشارع للعمل به تخير بسبب
بالنظر الى المدلول ضرورة ان الحق واحد لا تخير كان كل من القياسين دليلا في حق العمل وان لم يكن دليلا في حق
العلم وهذا بخلاف النصين فان الحق منهما واحد في العمل والعلم جميعا لجواز النسخ قوله فصل ما يقع به الترجيح
كثير يعرف بعضها مما سلف لا سيما وجوه الترجيح في النص والاجماع اما ترجيح النصوص فيقع بالمتن والسند
والحكم والامر الخارج والمراد بالمتن ما يتضمنه الكتاب والسنة والاجماع من الامر والنهي والعام والعارض
ونحو ذلك وبالسند الاخبار عن طريق المتن من تواتر وشهرة واحاد مقبول ومردود فالاول كترجيح
النص على الظاهر والمفسر على المجمل ونحو ذلك والثاني يقع في الراوي كالترجيح بفقه الراوي وفي الرواية كترجيح
المشهور على الآحاد وفي المروي كترجيح المسموع من النبي عم على ما يحتمل السماع كما اذا قال احدهما سمعت وقال
الآخر قال رسول الله عم وفي المروي كترجيح ما لم يثبت انكار لروايته على ما ثبت والثالث كترجيح الحظر
على الاباحة والرابع كترجيح ما يوافق القياس على ما لا يوافقه ولكل من ذلك تفاصيل مذكورة في موضعها واما
القياس فيقع فيه الترجيح بحسب اصله او فرعه او علته او امر خارج عنه وتفصيل ذلك يطلب من اصول ابن الحاجب
وقد اشار المصنف ههنا الى البعض مما يقع بحسب العلة كترجيح قياس عرف عليه الوصف فيه بالنص الصريح على ما عرف
عليته بالايماء ثم في الايماء ترجيح ما يفيد ظنا اغلب واقرب الى القطع على غيره وما عرف بالايماء مطلقا
ترجيح على ما عرف بالمناسبة لما فيهما من الاحتمال لان الشارع اولى بتعليل الاحكام ثم لا يخفى ان التراجيح
تأثير العين ثم النوع ثم الجنس القريب ثم الاقرب فالاقرب وان اعتبار شان الحكم لكونه المقصود اولى
وانهم من اعتبار شان العلة فترجيح تأثير جنس العلة في نوع الحكم على تأثير نوع العلة في جنس الحكم وعند التركيب
ما تركب من الراجحين يقدم على المركب من مرجوحين او مساو ومرجوح كتقديم المركب من تأثير النوع في النوع
والجنس القريب في النوع على المركب من تأثير النوع في الجنس القريب والجنس في النوع وفي المركبين اللذين
يشتمل كل منهما على راجح ومرجوح يقدم ما يكون الراجح منه في جانب الحكم على ما يكون في جانب العلة وهذا معنى
قوله واقسام المركبات بعضها اولى من بعض وكل ذلك مما يظهر بالتأمل في المباحث السابقة الا انه قد جرت

عادة القوم بذكر امور اربعة مما يقع به ترجيح القياس وهي قوة الاثر وقوة الثبات على الحكم وكثرة الاصول
والعكس قوله كما في القياس والاستحسان سواء كان الاستحسان لقوة اثره مقدم على القياس وان كان ظاهر التاثير
اذ العبرة للتاثير وقوته دون الوضوح او الخفاء لان القياس انما صار حجة بالتاثير فالتفاوت فيه يوجب التفاوت
في القياس وهذا بخلاف الشهادة فانها لم تصر حجة بالعدالة ليختلف باختلافها بل بالولاية الثابتة بالحرية وهي
مما لا يتفاوت وانما اشترط العدالة لظهور جانب الصدق وقد يقال ان العدالة انما تختلف بالشدة والضعف
لانه انزجار عن جميع ما يعتقد الحرمة فيه فعدل والا فلا قوله وكما في مسئلة طول الحرة اي الغناء القدرة على
مهر الحرة والاصل الطول على الحرة اي الفضل ما يسع فيه لحذف حرف اللازم اميف اضافة المصدر الى المفعول فالحر
الذي له طول الحرة لا يجوز له تزوج الامة عند الشافعي قياسا على الذي تحته حرة بجامع ارقاق الماء مع الاستغناء
والارقاق بمنزلة الاهلاك بخلاف ما اذا لم يكن له طول الحرة وخشي العنت اي الوقوع في الزنا فانه لا غنية عن الارقاق
وبخلاف ما اذا قدر العبد على نكاح الحرة فتزوج امة فانه يصح نكاح الامة لانه ليس ارقاق بل امتناعا عن تحصيل صفة
الحرية وهو ليس بحرام وبخلاف ما اذا تزوج حرة على امة يبقى نكاح الامة لانه ليس ارقاق ابتداء بل بقاء عليه
وهو لا يحرم كالرق يبقى مع الاسلام اذ ليس للبقاء هنا حكم الابتداء وقلنا نكاح الامة مع طول الحرة
نكاح يملكه العبد فيملكه الحر كسائر الانكحة التي يملكها العبد وهذا اقوى تاثيرا من الارقاق مع الاستغناء لان الحرية
من صفات الكمال فينبغي ان يكون اثرها في الاطلاق والاتساع في باب النكاح الذي هو من النعم والرق من اوصاف
النقصان فينبغي ان يكون اثره في المنع والتضييق فاتساع الحل الذي هو من باب الكرامة للعبد وتضييقه على الحر بان
لا يجوز له نكاح الامة مع طول الحرة قلب المشروع وعكس المعقول الا ان يثبت بطريق الكرامة يزداد بزيادة الشرف
ولهذا اجاز لمن كان افضل البشر ما فوق الاربع ورد بالجواب بان هذا التضييق من باب الكرامة حيث منع الشريف
من تزوج الخسيس مع ما فيه من مظنة الارقاق وذلك كما جاز نكاح المجوسية للكافر دون المسلم قوله وتضييع
الماء اشارة الى جهتي ضعف في قياس الشافعي الاول ان الارقاق الذي هو اهلاك حكما دون تضييع الماء بالعزل
لانه اتلاف حقيقة اذ في الارقاق انما تزول صفة الحرية مع انه ربما ترجى زوالها بالعتق وفي العزل يفوت اصل
الولد فاذا جاز هذا فالارقاق اولى فان قيل هذا امتناع عن اكتساب سبب الوجود وفي الارقاق مباشرة
السبب على وجه يفضي الى الاهلاك قلنا في التزوج ايضا امتناع من ايجاد صفة الحرية اذ الماء لا يوصف بالرق
والحرية بل هو قابل لانه يوجد منه الرقيق والحر فتزوج الامة امتناع عن مباشرة سبب الوجود فجنين يخلق
مخلوق رقيقا لا انه ينتقل من الحرية الى الرق ومعنى العقوبة والاهلاك انما هو في ارقاق الحر الثاني ان وصف
ارقاق الماء مع الاستغناء غير مطرد لوجوده فيمن له سرية او ام ولد مع جواز نكاح الامة وفي نظر لان الحر
لو كان قادرا ان يشتري امة لا يحل له نكاح الامة عند الشافعي فكيف اذا كان له سرية او ام ولد قوله وكما في
نكاح الامة الكتابية فانه لا يجوز للمسلم عند الشافعي قياسا على نكاح المجوسية وعلى ما اذا كان تحته حرة اما الاول

فلان للرق اثرا في تحريم النكاح في الجملة كما في نكاح الامة على الحرة وكذا للكفر كما في نكاح الحربية للمسلم فاذا
اجتمع الرق والكفر تقوى المنع ككفر المجوسية فلم يحل للمسلم واما الثاني فلما مر من ارقاق الماء مع الاستغناء
اذ الضرورة قد ارتفعت لجواز نكاح المسلمة التي هي اطهر من الكافرة وعندنا يجوز قياسا على العبد المسلم وعلى الحرة
الكتابية وهذان القياسان اقوى تاثيرا اما الاول فلما سبق واما الثاني فلان اثر الرق انما هو في التنصيف
دون التحريم فان قلت هذا لا يستقيم في المرأة فان حلها مبني على المملوكية والرق يزيد فيها الا ترى انها قبل الارقاق
لم تحل الا بالنكاح وبعده حلت بملك النكاح وملك اليمين جميعا قلت حل النكاح نعمة من الجانبين فيتنصف
برقها كما يتنصف برقه وحل الوطي بملك اليمين انما هو بطريق العقوبة دون الكرامة ولهذا لا يطالبه بالوطي
ولا يتحتم عليه شيئا قوله واما في المقارنة فقد غلبت الحرمة فان قيل لا حاجة الى ذلك لامكان حقيقة التنصيف
بان يقال النكاح للامة حالتان حالة الانفراد عن الحرة وذلك بالسبق وحالة الانضمام وذلك بالمقارنة
او التأخر فحلت في احدى الحالتين فقط تحقيقا للتنصيف قلنا المقارنة والتأخر حالتان مختلفتان متعددتان
حقيقة لا يجريان واحدة بمجرد التعبير عنهما بالانضمام فلا بد من القول بالتثليث ثم الحاق المقارنة بالتأخر
تغليبا للحرمة احتياطا كما جعل نصف الطلاق واحدا استكمالا حيث جعل طلاق الامة ثنتين لا واحدة
احتياطا لان الحل كان ثابتا بيقين فلا يزول الا بعد اليقين بنصف التطليقات الثلث وذلك في الثنتين
دون الواحدة فالتشبيه بالطلاق انما هو في مجرد تكميل النصف بالواحدة وجعل نصف الثلثة اثنين لا في
جعل طلاق الامة ثنتين تغليبا للحرمة حتى يرد الاعتراض بان هذا تغليب الحل دون الحرمة ويجي لهذا المقام زيادة
تحقيق في فصل العوارض قوله وكما في الراس يعني على تقدير تسليم تاثير الركنية في التثليث فتاثير المسح
في التخفيف اقوى منه لان الاكتفاء بالمسح خصوصا مسح بعض المحل مع امكان الغسل او مسح الكل ليس الا للتخفيف واما التثليث
فقد يوجد بدون الركنية كما في المضمضة والاستنشاق وبالعكس كما في اركان الصلوة قوله والايمان هو في الكفر
نسخ بخبر الاسلام بكسر الهمزة يعني لا يشترط نية التعيين في الايمان بالله بان نبين انه يؤدي الفرض مع انه اقوى الفروض
بل على اي وجه اتى به يقع عن الفرض لكونه متعينا غير متنوع الى فرض ونفل وتصحيح المصنف وقع على الايمان
بالفتح جمع يمين قوله ونحو ما يتصدق النصاب على الفقير بدون نية الزكوة وكما في طلاق النية في الحج قوله
تخفيفا للجزء بالمثل تقريبا وذلك ان المنفعة مال كالعين والتفاوت الحاصل بالعينية والوصفية مجبور بكثرة
الاجزاء في جانب المنفعة لظهور ان منفعة شهر واحد اكثر اجزاء من درهم واحد فاستويا فيه دون التفاوت
نادرا القيمة بمنزلة التفاوت في الحنطة من حيث الحجم واللون وهو ما يعني المثل تقريبا قوله ويلزم منه
نسبة الجور ابتداء الى صاحب الشرع لانه الذي يوجب الاحكام حقيقة ولا حاجة الى ان يقال ان القضاء يجب
بقضاء القاضي وهو نائب الشارع قوله والثالث الترجيح بكثرة الاصول التي يوجد فيها جنس الوصف او نوعه
كتاثير وصف المسح في التخفيف يوجد في التيمم ومسح الخف والجبيرة فرجح على تاثير وصف الركنية في التثليث

لانه في الفعل فقط وذلك لان كثرة الاصول توجب زيادة توكيد ولزوم للحكم بذلك الوصف فيحدث فيه قوة مرجحة
كما يحصل للخبر بكثرة الرواة قوة وزيادة اتصال فيصير مشهورا مع ان الحجة هو الخبر لا كثرة الرواة وهذا قريب
من الثالث اي قوة ثبات الوصف على الحكم لانهما يكونان بلزوم الوصف للحكم بان يوجد في صور كثيرة بل التحقيق ان الثلثة
راجعة الى قوة التأثير لكن قوة الاثر بالنظر الى الوصف وقوة الثبات بالنظر الى الحكم وكثرة الاصول بالنظر
الى الاصل فلذا اختلفت الا بحسب الاعتبار ولذا قال شمس الائمة ما من نوع من هذه الانواع اذا قررته حق التقرير
الا ويتبين به امكان تقرير النوعين الاخرين فيه وقال المصنف اذا كان التأثير بحسب اعتبار جنس الوصف ونوعه في الحكم
فهو يستلزم لشهادة الاصل فقوة الثبات حينئذ يستلزم كثرة شهادة الاصل واذا كان بحسب الاعتبار جنس الوصف او نوعه
في جنس الحكم او نوعه فاحدهما لا يستلزم الآخر فبينهما عموم من وجه ولذا قال هو قريب من الثالث **قوله** الرابع العكس معنى
الطرد في العلة انه كلما وجدت العلة وجد الحكم ومعنى الانعكاس انه كلما انتفت العلة انتفى الحكم كما في الحد والمحدود وهذا
اصطلاح متعارف في الفن بين المناسبة فيه بانه لازم للعكس المتفاهم بحسب العرف العام حيث يقولون كل انسان ضاحك
وبالعكس اي كل ضاحك انسان فقولنا كلما انتفى الوصف انتفى الحكم لازم لقولنا كلما وجد الحكم وجد الوصف لان انتفاء
اللازم يستلزم انتفاء الملزوم وهو عكس عرفي لقولنا كلما وجد الوصف وجد الحكم وان لم يكن عكسا منطقيا **قوله**
مبيع عين اي متعين فلا يشترط قبضه الوصف هو تعين المبيع والحكم هو عدم اشتراط قبضه وهو منتف عند انتفاء الوصف
حيث يشترط القبض في بيع الدرهم بالدرهم وفي السلم لئلا يلزم بيع الكالي بالكالي لان الاصل في الصرف هو النقود
وهي لا تتعين في العقود فكان دينا بدين وفي السلم المسلم فيه دين حقيقة وراس المال من النقود غالبا فيكون دينا فان
فان قيل قد يتعين المبيع في الصرف والسلم كبيع اناء من فضة باناء من فضة وكالسلم في الحنطة على ثوب بعينه فكان ينبغي ان
لا يشترط القبض قلنا انه لا ان معرفة ما يتعين وما لا يتعين امر خفي عند التجار فادير الحكم مع ما اقيم مقام الدين
وهو اسم الصرف والسلم فاشترط القبض فيهما على الاطلاق فان قيل المبيع في السلم هو المسلم فيه وليس بمقبوض والمقبوض
هو راس المال وليس بمبيع اجيب بوجهين احدهما ان المراد كل مبيع متعين لا يشترط قبض بدله وعكسه الى قولنا
كل مبيع لا يكون متعينا يشترط قبض بدله وثانيهما ان المراد ان كل بيع متعين فيه المبيع والثمن لا يشترط فيه القبض
اصلا وعكسه الى قولنا كل بيع لا يتعين فيه المبيع والثمن يشترط فيه القبض في الجملة ثم اختلفوا في ان التقابض
شرط صحة العقد او شرط بقائه على الصحة والى كل اشار محمد رحمه الله ويتوجه على الاول سؤال وهو ان شرط الجواز
ان يكون مقارنا كالشهود في النكاح لا متأخرا لما فيه من وجود المشروط قبل الشرط والجواب انه لما لم يكن بينهما
المقارنة من غير تراض لما فيه من اثبات اليد على مال الغير بغير رضاه اقيم مجلس العقد مقام حالة القبض وجعل
القبض الواقع فيه واقعا في حال العقد حكما كذا في المحيط **قوله** مسئلة التعارض كما يقع بين الادلة
فيحتاج الى الترجيح كذلك يقع بين وجوه الترجيح بان يكون لكل من القياسين ترجيح من وجه فيتقدم الترجيح بالذات
على الترجيح بالحال بوجهين احدهما ان الحال يقوم بالغير وما يقوم بالغير له حكم العدم بالنظر الى ما يقوم بنفسه

وثانيهما

وثانيهما ان الذات اسبق وجودا من الحال فيقع به الترجيح اولا فلا يتغير بما يحدث بعده كالاجتهاد امضى حكمه فان قلت
هذا انما يصح في ذات الشيء وحاله لا في مطلق الذات والحال اذ قد يتقدم حال الشيء على ذات شيء آخر كحال الاب
وذات الابن قلت الكلام فيما اذا ترجح احد القياسين بما يرجع الى وصف يقوم بحسب ذاته او اجزائه
والآخر بما يرجع الى وصف يقوم بذلك الشيء بحسب امر خارج عنه كوصف الكثرة والعبادة للامساك فان
الاول بحسب الاجزاء والثاني بجعل الشارع ولهذا قال ان الترجيح بالوصف الذاتي اولى من الترجيح بالوصف
العارضي والثاني كان العبادة حال للامساك فكذلك الكثرة **قوله** وذكروا ان للترجيح بالوصف الذاتي
امثلة اخرى منها مسئلة انقطاع حق المالك من العين الى القيمة بصنعة في المغصوب خياطة او صباغة او طحنا
بحيث يزداد به قيمة المغصوب فان كلا من الوصف الحادث والاصل متقوم ولا سبيل الى ابطال احد الحقين
ولا الى اثبات الشركة لاختلاف الجنسين فلا بد من تملك احدهما بالقيمة فرجحنا حق الغاصب لانه باعتبار
الوجود وهو معنى راجع الى الذات وحق المغصوب منه باعتبار بقاء الصنعة بالمغصوب في البقاء حال
بعد الوجود وتحقيق ذلك ان الصنعة قائمة من كل وجه ومضافة الى فعل الغاصب فلم يلحق حدوثها تغيير
ولا اضافة الى المغصوب منه بخلاف المغصوب فانه ثابت من وجه هالك من وجه حيث انعدم صورته
وبعض معانيه اعني المنافع الغائبة به وصار وجوده مضافا الى الغاصب من وجه وهو الوجه الذي
صار به هالكا يعني ان لفعل الغاصب مدخلا في وجود الثوب بهذه الصفة مثلا ومنها ترجيح ابن الاخ
على العم في العصوبة لان رجحانه في ذات القرابة لانها قرابة اخوة ورجحان العم في حال القرابة وهي زيادة
القرب لانه متصل بواسطة واحدة هو الاب ومثل هذا اكثر من ان يحصى في باب الميراث **قوله** كما ختم مباحث الادلة
الناسخ تكميلا للمقصود كذلك ختم بحث الترجيحات المقبولة بالترجيحات المردودة والمذكور منها ههنا اربعة
الاول بغلبة الاشباه لافادتها زيادة الظن بكثرة الاصول والثاني الترجيح بعموم الوصف
لزيادة فائدته والثالث الترجيح ببساطة الوصف لسهولة اثباته والاتفاق على صحة الكل فاسد
لان العبرة في باب القياس بمعنى الوصف وهو قوته وتأثيره لا بصورته بان يكثر الاوصاف ويكثر محال
الوصف ويقل اجزاؤه وايضا الوصف مستنبط من النص فيكون فرعا له وقلة الاجزاء فيه بمنزلة الايجاز
في النص ولا خلاف في عدم ترجيح النص الموجز على المطنب ولا العام على الخاص بل عندنا يتساويان وعنده يقدم الخاص
على العام وللقائل ان يقول الكلام انما هو على تقدير تساوي الوصفين في التأثير والملائمة وحينئذ لا
لا يجوز ترجيح احدهما بما يفيد زيادة ظن ويكون بعيدا عن الخلاف واما عندنا فاثر احدهما دون الآخر
فلا نزاع في تقديم المؤثر وان كان الآخر اكثر او اعم او ابسط ثم لا يخفى ان في قوله علة ذات جزئين تسامحا
اذ لا تركيب من اقل من جزئين فكانه من قبيل المشاكلة والمراد ان يكون معنى واحد الاجزاء **قوله**
لهما ان كل دليل يعني ان الترجيح بقوة الاثر وذلك بما يصلح وصفا ونعتا للدليل لا بما هو مستقل بالتاثير

اذ تقوى الشي انما يكون بصفة توجد في ذاته ويكون تبعا له واما ما يستقل فلا يحصل للغير قوة بانضمامه بل يكون
كل منهما معارضا للدليل الموجب للحكم على خلافه فيتساقط الكل بالتعارض وهذا معنى تساوي وجود الغير وعدمه
وربما يقال سلمنا ان الترجيح بالقوة لكن لا نم انه لا يحصل للدليل بانضمام الغير اليه وصف يتقوى به وهو كونه
موافقا للدليل الآخر وموجبا لزيادة الظن قوله خلافا لابن مسعود رضه في الاخيرة وهو ما اذا ترك ابني عم احدهما
اخ لام بان تزوج عمه امه فولدت ابنا فعند ابن مسعود رضه المال كله للاخ لام لانهما استويا في قرابة الاب وقد
ترجحت قرابة الاخ لام بانضمام قرابة الام لان العلة تترجح بالزيادة من جنسها اذ الكل غير مستقلة والاخوة
لام كذلك لكونها من جنس العمومة باعتبار كونها قرابة مثلها لكنها لا تستقل بالتعصيب فيكون مثل الاخ لاب وام
مع الاخ لاب بخلاف الزوجية فانها ليست من جنس القرابة فلا يصلح للترجيح وعند الجمهور سدس المال للاخ لام
بالفرضية والباقي بينهما بالعصوبة فيصح من اثني عشر سبعة لابن عم هو اخ لام وخمسة للآخر لان الاخوة لام وان
لم تستقل بالتعصيب لكنها تستقل باستحقاق الارث وليست من جنس العمومة بل اقرب فلا يكون تبعا لها فلا تصلح
مرجحا بخلاف الاخوة فانها جنس واحد يتاكد بانضمام اخوة الام اليه بمنزلة وصف الا يرى انه لو اجتمع الاخوة
لاب والاخوة لام لا يصلح الاخوة لام سببا للاستحقاق بالفرضية قوله ما لم يبلغ حد الشهرة تعرض للشهرة
لانها اذا كانت مرجحة فالتواتر بالطريق الاولى لانه لا يبلغ حد التواتر ما لم يبلغ حد الشهرة ولتقاربهما
بل لكون المشهور قسما من المتواتر على راي تعرض في الشرح للتواتر وحاصل الكلام في هذا المقام ان الكثرة ان
ادت الى حصول هيئة اجتماعية هي وصف واحد قوي لاثر كانت صالحة للترجيح لان المرجح هو القوة لا الكثرة
غايته ان القوة حصلت بالكثرة والا فلا كثرة اجزاء العلة توجب القوة كما في حمل الاثقال لكثرة
كما في المصارعة اذ المقاوم واحد واما الرجوع الى السنة او القياس عند تعارض النصين او الخبرين
فقد سبق انه ليس من قبيل الترجيح قوله ولا القياس بقياس آخر يعني قياسا يوافقه في الحكم دون العلة
ليكون من كثرة الادلة اذ لو وافقه في العلة كان من كثرة الاصول لا كثرة الادلة اذ لا يخفى تعدد الاصل
حقيقة الاعتداد العلتين لان حقيقة القياس ومعناه الذي به يعتبر حجة هي العلة لا الاصل قوله ...
يعني كما ان كل ما يصلح دليلا مستقلا على الاحكام لا يصلح مرجحا لاحد الدليلين كذلك كل ما يصلح علة لا يصلح مرجحا
لانه لاستقلاله لا ينضم الى الآخر ولا يتحد به ليفيد القوة ثم بين ذلك في العلل الحسية للاحكام الشرعية
وقع الاجماع على عدم الترجيح بكثرة العلل يعني انه لا يسقط الآخر بالكلية وذلك كما في مسئلة الجراحات
الجانبين على المجروح واحد مات من جميعها فان الدية عليهما نصفان فان قيل هب انه لم يعتبر الكثرة
حتى يلزم الاسقاط لكن لم لم يعتبر موجبا لتوزيع الدية على الجراحات كما في تعدد الجناة قلنا لان
قد يموت من جراحة واحدة ولا يموت من جراحات كثيرة فلم يعتبر تعددها وجعل الجميع
جراحة واحدة وكما في مسئلة الشفعة وهي دار بين ثلثة لاحدهم نصفها وللآخر ثلثها وللثالث سدسها

فباع صاحب النصف نصفها وطلب الآخران الشفعة لم يرجح جانب الثلث بحيث ينفرد باستحقاق الشفعة ويسقط صاحب
السدس لان كل جزء من اجزاء سهمهما علة مستقلة في استحقاق شفعة جميع المبيع ولم يرجح جانب صاحب الثلث الاكثرة العلة
وهي لا يصلح للترجيح فعندنا يكون نصف المبيع بينهما انصافا فالترتب الحكم على العلة المتحققة في كل جانب وعند الشافعي يقسم
اثلاثا ثلثه لصاحب السدس وثلثاه لصاحب الثلث لان حق الشفعة من مرافق الملك اي منافعه وثمراته كالثمر للشجر و
والولد للحيوان المشترك فينقسم بقدر الملك الجواب ان الدار المشفوعة علة فاعلية تثبت بها الشفعة
لا علة مادية تتولد منها المعلول كثمر الشجر والحيوان وقد ثبت في علم الكلام ان تاثير العلة الفاعلية في المعلول ليس بطريق
التوليد بل بايجاد الله تعالى اياه عقيبه فلا يكون ترتب استحقاق الشفعة على الملك كترتب الثمر على الشجر والولد على الحيوان
ثم الشارع قد جعل مجموع الملك علة للحكم فينقسم الحكم على اجزاء العلة وجعل كل جزء من العلة علة لجزء من المعلول نصب
الشرع بالراي وهو فاسد قوله باب لما كان بحث الاصولي عن الادلة من حيث انه يستنبط منها الاحكام
وطريق ذلك هو الاجتهاد ختم مباحث الادلة بباب الاجتهاد وهو في اللغة تحمل الجهد اي المشقة وفي الاصطلاح استفراغ
الوسع ببذل تمام الطاقة بحيث يحس من نفسه العجز عن المزيد عليه فخرج استفراغ غير الفقيه وسعه في معرفة حكم شرعي و
وبذل الفقيه وسعه في معرفة حكم شرعي قطعي او في الظن بحكم غير شرعي وشرط الاجتهاد ان يحوي اي يجمع العلم بامور ثلثة
الاول الكتاب اي القرآن بان يعرفه بمعانيه لغة وشريعة اما لغة فبان يعرف معاني المفردات والمركبات وخواصها في
الافادة فيفتقر الى اللغة والصرف والنحو والمعاني والبيان اللهم الا ان يعرف ذلك بحسب السليقة واما شريعة فبان
يعرف المعاني المؤثرة في الاحكام مثلا يعرف في قوله تعالى او جاء احد منكم من الغائط ان المراد بالغائط الحدث وان
علة الحكم خروج النجاسة من بدن الانسان الحي وباقسامه من الخاص والعام والمشترك والمجمل والمفسر وغير ذلك
مما سبق ذكره بان يعلم ان هذا خاص وذلك عام وهذا ناسخ وذاك منسوخ الى غير ذلك ولا خفاء في ان هذا مغاير
لمعرفة المعاني والمراد بالكتاب قدر ما يتعلق به الاحكام والمعتبر هو العلم بمواقعها بحيث يتمكن من الرجوع اليها
عند طلب الحكم لا الحفظ عن ظهر القلب الثاني السنة قدر ما يتعلق بالاحكام بان يعرفها بمتنها وهو نفس الحديث و
وسندها وهو طريق وصولها الينا من تواتر او شهرة او آحاد وفي ذلك معرفة حال الرواة والجرح والتعديل الا
ان البحث عن احوال الرواة في زماننا هذا كالمتعذر لطول المدة وكثرة الوسائط فالاولى الاكتفاء بتعديل الائمة
الموثوق بهم في علم الحديث كالبخاري ومسلم والبغوي والصغاني وغيرهم من ائمة الحديث ولا يخفى ان المراد معرفة متن
السنة بمعانيه لغة وشريعة وباقسامه من الخاص والعام وغيرهما الثالث وجوه القياس بشرائطها واحكامها
واقسامها والمقبول منها والمردود وكل ذلك ليتمكن من الاستنباط الصحيح وكان الاولى ذكر الاجماع ايضا اذ لا بد
من معرفته ومعرفة مواقعه لئلا يخالف الفهم في اجتهاده ولا يشترط علم الكلام لجواز الاستدلال بالادلة السمعية
للجازم بالاسلام تقليدا ولا علم الفقه لانه نتيجة الاجتهاد وثمرته فلا يتقدمه الا ان منصب الاجتهاد في زماننا
انما يحصل بممارسة الفروع فهي طريق اليه في هذا الزمان ولم يكن الطريق في زمان الصحابة ذلك ويمكن الآن سلوك

طريق الصحابة ثم بعض الشرايط انما هي في حق المجتهد المطلق الذي يفتي في جميع الاحكام واما المجتهد في حكم دون حكم فعليه
معرفة ما يتعلق بذلك الحكم كذا ذكره الامام الغزالي رح فان قلت لا بد من معرفة جميع ما يتعلق بالاحكام لئلا يقع
اجتهاده في تلك المسئلة مخالفا للنص او الاجماع قلت بعد معرفة جميع ما يتعلق بذلك الحكم لا يتصور الذهول عما يقتضي
خلافه لانه من جملة ما يتعلق بذلك الحكم ولا حاجة الى الباقي مثلا الاجتهاد في حكم متعلق بالصلوة لا يتوقف على
معرفة جميع ما يتعلق باحكام النكاح قوله وحكمه اي الاثر الثابت بالاجتهاد غلبة الظن بالحكم مع احتمال الخطاء فلا
يجري الاجتهاد في القطعيات وفيما يجب فيه الاعتقاد الجازم من اصول الدين وهذا مبني على ان المصيب عند اختلاف المجتهدين
واحد وقد اختلفوا في ذلك بناء على اختلافهم في ان لله تعالى في كل صورة من الحوادث حكما معينا ام الحكم ما ادى
اليه اجتهاد المجتهد فعلى الاول يكون المصيب واحدا وعلى الثاني يكون كل مجتهد مصيبا وتحقيق هذا المقام ان المسئلة
الاجتهادية اما ان لا يكون لله تعالى فيها حكم معين قبل اجتهاد المجتهد او يكون وح اما ان لا يدل عليه دليل او يدل
وذلك الدليل اما قطعي او ظني فذهب الى كل احتمال جماعة فتحصل اربعة مذاهب الاول ان لا حكم في المسئلة قبل
الاجتهاد بل الحكم ما ادى اليه رأي المجتهد واليه ذهب عامة المعتزلة ثم اختلفوا فذهب بعضهم الى استواء الحكمين
في الحقية وبعضهم الى كون احدهما احق وقد ينسب ذلك الى الاشعري بمعنى انه لم يتعلق الحكم بالمسئلة قبل الاجتهاد
والا فالحكم قديم عنده والثاني ان الحكم معين ولا دليل عليه بل العثور عليه بمنزلة العثور على دفين فلمن
اصاب اجران ولمن اخطا اجر الكد واليه ذهب طائفة من الفقهاء والمتكلمين الثالث ان الحكم معين
وعليه دليل قطعي والمجتهد مامور بطلبه واليه ذهب طائفة من المتكلمين ثم اختلفوا في ان المخطي هل يستحق العقاب
وفي ان حكم القاضي بالخطا هل ينقض الرابع ان الحكم معين وعليه دليل ظني ان وجده اصاب وان فقده
اخطا والمجتهد غير مكلف باصابته لغموضه وخفائه فلذا كان المخطي معذورا بل ماجورا ثم اختلف هؤلاء
في ان المخطي مخطي ابتداء وانتهاء او انتهاء فقط وهذا هو المختار عند المص قوله لهم اي احتج القائلون بتعدد
الحق في المسائل الاجتهادية واصابة كل مجتهد بوجهين احدهما انه لو لم يتعدد الحق لزم تكليف ما لا يطاق وهو
باطل بيان الملازمة ان المجتهدين مكلفون بنيل الحق واصابة الصواب اذ لا فائدة للاجتهاد سوى
ذلك فلو كان الحق واحدا لكان المجتهد مامورا باصابته بعينه وظاهر ان هذا ليس في وسعه لغموض طريقه دفعا
ودليل يجب ان يكون الحق بالنسبة الى كل مجتهد ما ادى اليه اجتهاده الثاني ان اجتهاد المجتهد في الحكم كاجتهاد المصلي
في امر القبلة والحق فيه متعدد اتفاقا فكذا ههنا لعدم الفرق وانما قلنا ان الحق فيه متعدد اتفاقا لان المصلي
مامور باستقبال القبلة فلو لم يكن جميع الجهات بالنسبة الى المصلين الى جهات مختلفة قبلة لما تادى فرض من صلى
جهة الكعبة واللازم باطل لانه لا يؤمر باعادة الصلوة فان قيل تعدد الحق يستلزم اتصاف فعل واحد
بالوجوب وعدمه وهو محال اجيب بانه ان اريد بالنسبة الى شخص واحد في زمان واحد فاللزوم ممنوع وان
اريد بالنسبة الى التخصيص فالاستحالة ممنوعة لجواز ان يجب شيء على زيد ولا يجب على عمرو كما عند اختلاف الرسل

بان بعث الله رسولين الى قومين مع اختصاص كل منهما باحكام فيجوز ان يكون الشيء واجبا على المجتهد وعلى من
التزم تقليده غير واجب على آخر وعلى مقلديه ثم اختلف القائلون بحقية الجميع فذهب بعضهم الى التساوي في الحقية
وبعضهم الى كون البعض احق اي اكثر ثوابا بمعنى ان من ادى اجتهاده الى وجوب الشيء فهو اكثر ثوابا ممن ادى
اجتهاده الى عدم وجوبه مع حقية الحكمين استدل الاولون بان الدليل الدال على تعدد الحق في المسائل
الاجتهادية وهو لزوم تكليف ما لا يطاق على تقدير عدم التعدد لا يوجب التفاوت بين الحكمين في الحقية
وفيه نظر لانه لا يوجب التساوي ايضا فيجوز ان يثبت التفاوت بناء على دليل آخر واستدل الاخرون بانه
لو تساوت الاحكام الاجتهادية في الحقية لجاز للمجتهد ان يختار ايهما شاء من غير تعب ببذل المجهود وطلب
لنيل المقصود وهذا معنى سقوط الاجتهاد وفيه نظر اما اولا فلان التقدير انه لا حكم قبل الاجتهاد وانما
يحدث عقيبه فلا بد من الاجتهاد ليتحقق الحكم واما ثانيا فلانها وان تساوت في الحقية الا ان المتعين بالنسبة
الى كل مجتهد ما ادى اليه اجتهاده لا غير حتى لا يجوز له ان يختار غيره ولا ان يترك الاجتهاد ويقلد مجتهدا آخر
واما ثالثا فلانه على تقدير تحقق الحكم وجواز اختيار المجتهد اي حق شاء لا بد من الاجتهاد ليعلم تعدد الحق
فيتمكن من اختيار احد الحقين اذ ليس كل مسئلة اجتهادية مما يتعدد فيه الحق بل قد يجتمع الآراء على حكم
واحد فيكون الحق واحدا مجمعا عليه والحاصل ان التعدد لا يكون الا عند اختلاف آراء المجتهدين وهو
بدون الاجتهاد لا يتصور وقد علم ان مراد المستدل انه لو تساوت الحقوق لثبت الحق بمجرد اختيار
الحكم بادنى دليل يؤدي اليه من غير مبالغة في الطلب واجتهاد لتساوي ما ينال بغاية الطلب وما ينال
بادنى الطلب وهذا معنى سقوط الاجتهاد يدل على ذلك ما ذكر في التقويم انه لو تساوت الحقوق لبطلت
مراتب الفقهاء وتساوي الباذل كل جهده في الطلب المبتذل عذره بادنى تامل وعلى هذا لا يرد الاعتراض
قوله ولنا احتج على ان الحق واحد والمجتهد يخطي ويصيب بالكتاب والسنة والاثر ودلالة الاجماع و
المعقول اما الكتاب فقوله تعالى ففهمناها سليمان والضمير للحكومة او الفتيا ووجه الاستدلال ان داود عم
حكم بالغنم لصاحب الحرث وبالحرث لصاحب الغنم وسليمان حكم بان الغنم لصاحب الحرث ينتفع بها وتقوم
اصحاب الغنم على الحرث حتى يرجع كما كان فيرد كل الى صاحبه ملكه وكان حكم داود عم بالاجتهاد دون الوحي
والا لما جاز لسليمان خلافه ولا لداود الرجوع عنه ولو كان من الاجتهاد حقا لكان كل منهما قد اصاب
الحكم وفهمه لم يكن لتخصيص سليمان بالذكر جهة فانه وان لم يدل على نفي الحكم عما عداه لكنه في هذا المقام يدل
عليه كما لا يخفى على من له معرفة بخواص التراكيب وهذا مبني على جواز اجتهاد الانبياء وجواز خطائهم فيه
على ما ثبت في موضعه وقد يجاب بان المعنى فهمنا سليمان الفتوى او الحكومة التي هي احق وافضل
ويكون اعتراض سليمان عليه مبنيا على ترك الاولى من الانبياء بمنزلة الخطاء من غيرهم يشعر بذلك
قوله تعالى وكلا آتينا حكما وعلما فانه يفهم منه اصابتهما في فصل الخصومة والعلم بامور الدين ويؤيده

ما نقل انه قال سليمان عرهذا او فق للفريقين كانه قال هذا حق لكن غيره احق واما السنة والاثر فالاحاديث
والاثار الدالة على ترديد الاجتهاد بين الصواب والخطاء وهي وان كانت من قبيل الاحاد الاحاد الا انها
متواترة من جهة المعنى والا لم يصح الاستدلال على الاصول واما دلالة الاجماع فهو ان القياس مظهر لا
مثبت فالثابت بالقياس ثابت بالنص معنى وان لم يكن ثابتا به صريحا وقد اجمعوا على ان الحق فيما ثبت بالنص واحد
لا غير وفيه نظر لان القياس عند الخصم مثبت لا مظهر ولان الحكم الاجتهادي اعم من ان يكون ثابتا بالقياس
او بغيره من الادلة الظنية كمفهوم الشرط والصفة ونحو ذلك والخلاف في اتحاد الحق او تعدده جار في الجميع
فلا اجماع في اتحاد الحق الا فيما لم يقع فيه خلاف واما المعقول فلان كون الفعل محظورا او مباحا او صحيحا
و فاسدا او واجبا وغير واجب ممتنع لاستلزامه اتصاف الشيء بالنقيضين والممتنع لا يكون حكما شرعيا
فان قيل لا نم امتناع ذلك بالنسبة الى شخصين فان التناقض لا يكون الا عند اتحاد المحل اجيب بان الجمع
بين المتنافيين بالنسبة الى شخصين ايضا ممتنع في شريعة نبينا عم لانه مبعوث الى الناس كافة داع
لهم الى الحق بصريح النصوص ومعناها من غير تفرقة بين الاشخاص لدخولهم في العموم على السواء ولا يخفى
ان هذا الجواب على ان الثابت بالقياس ثابت بالنص وان الحق في الاجتهاديات الثابتة بالنصوص
واحد اجماعا والاصوب ان يقال يلزم الجمع بين المتنافيين بالنسبة الى شخص واحد فيما اذا استفتى عاميا
لم يلتزم تقليد مذهب معين مجتهدين حنفيا وشافعيا فافتاه احدهما باباحة النبيذ والاخر بحرمته
ولم يرجح احدهما عنده ولم يتبع عمله على شيء منهما وايضا اذا تغير اجتهاد المجتهدين فان بقي الاول ايضا
لزم اجتماع المتنافيين بالنسبة اليه والا لزم النسخ بالاجتهاد وكذا المقلد اذا صار مجتهدا قوله
والتكليف جواب عن تمسكهم بانه لو اتحد الحق لزم التكليف بما ليس في الوسع وتقريره انا لا نم ان المجتهد
مكلف باصابة الحق بل هو مكلف بالاجتهاد وضرورة انه لا يجوز له التقليد والاجتهاد هو النظر الى
رعاية شرائطه بقدر الوسع سواء ادى الى ما هو حق عند الله او خطا والتكليف به يفيد الاجر ووجوب
العمل بموجبه فلا يلزم بحث فان قيل المجتهد مامور بما ادى اليه اجتهاده وكل مامور به فهو حق اجيب بانه
في المامور به ان يكون حقا بالنظر الى الدليل وبحسب ظن المجتهد وان كان خطا عند الله كما اذا قام نص
على خلاف راي المجتهد لكنه لم يطلع عليه بعد استفراغ الجهد في الطلب فانه مامور بما ادى اليه ظنه وان كان
خطا لقيام النص على خلافه وبهذا اندفع ما يقال انه يجب على المجتهد العمل باجتهاده ويحرم تقليد غيره
فلو كان اجتهاده خطا واجتهاد الغير حقا لزم ان يكون العمل بالخطا واجبا وبالصواب حراما وهو ممتنع
قوله يدل على مذهبنا وهو ان المجتهد يخطئ ويصيب اذ لو كان كل مجتهد مصيبا لصح صلوة من خلف
الامام عالما بحاله لاصابتهما جميعا في جهة القبلة قوله وهو ما الله اي المقصود هو الكعبة التي نصبها الله
وامر بها وعند حصول المقصود لا باس بفوات الوسيلة قوله وعند البعض مصيب ابتداء ...

الى الدليل مخطئ انتهاء اي بالنظر الى الحكم فانه لا يمتنع في الادلة الشرعية والادلة الظنية ان تتناقض المطالب
والاحكام مع رعاية الشرائط قدر الوسع والطاقة ولذلك وصف الله اجتهاد داود عم بالحكم والعلم في مقام
الثناء عليه والامتنان مع كونه خطا بدلالة سوق الكلام لتخصيص سليمان باصابة الحق فلو كان خطا من كل
وجه لما كان حكما وعلما بل جهلا وخطا وقد يقال انه دلالة في اتيان الحكم والعلم على ان اجتهاده في تلك الحادثة
حكم وعلم فيجاب بانه لو لم يكن اجتهاده فيها حكما وعلما لما كان لذكر مباحة بهذا المقام فائدة اذ لا شبهة على احد ان
النبي عم قد اوتي علما وحكما في الجملة قوله وتنصيف اجر المخطئ في الاجتهاد بقوله عم ان اصاب فله اجران وان اخطا
فله اجر واحد يدل على انه مخطئ انتهاء لا ابتداء فان الاجر انما يكون على الصواب فلو كان نوا[؟] خطا ....المصيب
كان صوابا ايضا لذلك لو زيد للاجر على الاستحقاق وهذا ضعيف لان اجر المخطئ انما هو على كده في الاجتهاد
وامتثال الامر قوله واما قول القائلين بان المجتهد المخطئ مخطئ ابتداء وانتهاء فتمسكوا بوجهين احدهما
اطلاق الخطاء في قوله عم وان اخطات فلك حسنة ومن حكم المطلق ان ينصرف الى الكامل وهو الخطا ابتداء وانتهاء
وثانيهما قوله لولا كتاب من الله سبق الاية اي لولا ما كتب في اللوح ان لا يعذب اهل بدر او ان يحل لهم الغنائم
او ان لا يعذب قوم الا بعد تاكيد الحجة وتقديم النهي لمسكم عذاب عظيم في اتباع الاجتهاد والخطا الذي هو اخذ
الفدية فلو كان صوابا من وجه لما استحقوا باتباعه العذاب العظيم لوجود امتثال الامر في الجملة ولما كان ضعف الوجه
الاول بينا اذ الاستدلال بالاطلاق على الكمال انما لا يتعين في مسائل الاصول لم يتعرض لجوابه واجاب عن الثاني
بان العزيمة في حكم الاسارى هو المن او القتل وقد رخص للنبي عم في الفداء ايضا فالمعنى لو لا سبق الحكم باباحة
الفداء والرخصة فيه لمسكم في الفداء ترك العزيمة فوجوب العذاب معلق بعدم سبق الكتاب لكن المعلق عليه غير واقع
لتحقق سبق الكتاب فلا يتحقق وجوب العذاب بسبب الخطا في الاجتهاد هذا تقرير كلامه وفيه نظر لان لولا لانتفاء
الشيء لوجود غيره فيدل على ان انتفاء العذاب على الخطاء في الاجتهاد انما كان لوجود سبق الكتاب باباحة الفداء
حتى لو لم يتحقق ذلك لكان الخطا موجبا لاستحقاق العذاب وهذا يدل على كونه خطا من كل وجه وعدم وقوع العذاب
لا ينافيه لانه مبني على وجود المانع وهو سبق الكتاب قوله والمخطئ في الاجتهاد لا يعاتب لا ينسب الى الضلال بل
الصواب بينا فاخطا المجتهد لتقصير منه وترك المبالغة في الاجتهاد فانه يعاتب وما نقل من طعن السلف بعضهم على بعض
في مسائلهم الاجتهادية كان مبنيا على طريق الصواب بين في زعم الطاعن واما قال المخطئ في الاجتهاد لان المخطئ
في الاصول والعقائد يعاقب بل يضلل او يكفر لان الحق فيها واحد اجماعا والمطلوب هو اليقين الحاصل بالادلة
القطعية اذ لا يعقل حدوث العالم وقدمه وجواز رؤية الصانع وعدمها فالمخطئ فيها مخطئ ابتداء وانتهاء
وما نقل عن بعضهم من تصويب كل مجتهد في المسائل الكلامية اذا لم توجب تكفير المخالف كمسئلة خلق القران
ومسئلة الرؤية ومسئلة خلق الافعال فمعناه نفي الاثم وتحقيق الخروج عن عهدة التكليف لا حقية كل من القولين
قوله القسم الثاني من الكتاب قد وقع الفراغ من مباحث الادلة فهذا شروع في مباحث الاحكام وقد سبق

اول الكتاب في باب الا...

تعريف الحكم ومباحث الحكم فرتب الكلام ههنا على ثلثة ابواب المباحث الحكم نفسه ومباحث المحكوم به ومباحث المحكوم عليه
وابتدأ بالحكم لان النظر فيه من المقاصد الاصلية ثم بالمحكوم به لان الخطاب يتعلق به اولاً وبواسطته يضاف الى المكلف
وعبارة عن فعل يصير المكلف محكوما عليه وحاول في الباب الاول اخراج تقسيم جامع اي ضابط لما تفرق من اقسام
ما يطلق عليه لفظ الحكم واما التقسيم الحاصر بمعنى كونه دائرا بين النفي والاثبات مفيد التقسيم مفهوم واحد الى ما يحتمل
من الاقسام المتباينة فلا يصح في هذا المقام لان من بعض الاقسام ما هي متداخلة كالفرض مثلا بالنسبة الى العزيمة
والرخصة ومنها ما ليس بدائر بين النفي والاثبات كالتقسيم الى ما يكون صفة لفعل المكلف والى ما يكون اثرا له
واما التي اليك تحصل الضبط اجمالا ليكون على بصيرة من الامر وذلك ان الحكم اما حكم يتعلق بشيء لشيء او لا فان لم
فالحكم اما صفة لفعل المكلف او اثر له فان كان اثرا كالملك فلا بحث ههنا عنه وان كان صفة فالمعتبر فيه اعتبارا
اوليا اما المقاصد الدنيوية او المقاصد الاخروية فالاول ينقسم الفعل بالنظر اليه تارة الى صحيح وباطل وفاسد
وتارة الى منعقد وغير منعقد وتارة الى نافذ وغير نافذ وتارة الى لازم وغير لازم والثاني اما اصلي او غير اصلي
فالاصلي اما ان يكون الفعل اولى من الترك او الترك اولى من الفعل او لا يكون احدهما اولى فالاول ان كان مع منع
الترك بقطعي ففرض او بظني فواجب والا فان كان الفعل طريقة مسلوكة في الدين فسنة والا فنفل وندب
والثاني ان كان مع منع الفعل فحرام والا فمكروه والثالث مباح وغير الاصلي رخصة وهي اما حقيقة او مجاز
والحقيقة اما ان يكون اولى او احق بمعنى الرخصة اولا والمجاز اما ان يكون اقرب الى الحقيقة او لا فيصير اربعة
اقسام وان لم يكن حكما يتعلق بشيء لشيء فالتعلق ان كان داخلا في الشيء فركن والا فان كان مؤثرا فيه فعلة
والا فان كان موصلا اليه في الجملة فسبب والا فان يتوقف الشيء عليه فشرط والا فعلامة قوله وهو اي الحكم هو الله تعالى
فان قيل الحكم يتناول القياس المحتمل للخطأ فكيف ينسب الى الله تعالى قلت الحكم في المسائل الاجتهادية هو الله
الا انه لم يحكم الا بالصواب فالحكم المنسوب اليه هو الحق الذي لا يحوم حوله الباطل وما وقع من الخطأ للمجتهد فليس
بحكم حقيقة بل ظاهرا وهو معذور في ذلك فان قلت اذا قال الشارع الصلوة واجبة فالمحكوم عليه هو الصلوة
لا المكلف والمحكوم به هو الوجوب لا فعل المكلف قلت ليس المراد بالمحكوم عليه والمحكوم به طرفي الحكم على ما هو
مصطلح المنطق بل المراد بالمحكوم عليه من وقع الخطاب له والمحكوم به ما تعلق به الخطاب كما يقال حكم الامير على زيد
بكذا وهذا ظاهر فيما هو صفة فعل المكلف كالوجوب ونحوه وفيما هو حكم يتعلق كالسببية ونحوها فانه خاطب
المكلف بان فعله سبب لشيء او شرط او غير ذلك واما فيما هو اثر لفعل المكلف كملك الرقبة او المتعة
او المنفعة وثبوت الدين في الذمة فيكون المحكوم به فعل المكلف ليس بظاهر بل اذا جعلنا الملك نفس الحكم
فليس ههنا ما يصلح محكوما به فان قلت قد ذكر فيما سبق ان الحكم اما تكليفي كالوجوب والحرمة ونحوهما
واما وضعي كالسببية والشرطية ونحوهما فان اراد بالتكليفي ما يتعلق بفعل المكلف فالوضعي ايضا
كذلك على ما صرح به ههنا وان اراد ما وقع التكليف به فالاباحة ليست كذلك قلت اراد ما وقع

التكليف به وعدّ الاباحة منه تغليبا لكونه احد الاقسام الخمسة التي هي للحكم على انه لا مشاحة في الاصطلاح
فان قلت المراد بالحكم اما الخطاب واما الاثر الثابت به على ما ذكره صدر الكتاب فما كان ليس الملك ونحوه
حكما لانه اثر ثابت بفعل المكلف لا بالخطاب قلت لما كان ثبوت الملك بالبيع مثلا بحسب وضع الشارع جعل حكم الله
الثابت بخطابه على ان قول المصنف الحكم اما ان لا يكون حكما يتعلق بشيء لشيء او يكون مشعر بان مراده بالحكم
اسناد امر الى آخر مصدر قولك حكمت بكذا لا الخطاب ولا اثر الخطاب فعلى هذا ينبغي ان يجعل مورد القسمة الحكم بمعنى
اسناد الشارع امرا الى آخر فيما يتعلق بفعل المكلف من حيث هو مكلف صريحا كالنص او دلالة كالاجماع
والقياس فيخرج جعل الوجوب والملك ونحو ذلك اقساما للحكم بهذا المعنى تسامح نظرا على ان التحقيق ان
اطلاق الحكم على خطاب الشارع وعلى اثره وعلى الاثر المترتب على العقود والفسوخ انما هو بطريق الاشتراك
والمقصود ههنا بيان اقسام ما يطلق عليه لفظ الحكم في الشرع قوله والاول اي ما هو صفة فعل المكلف اما ان يعتبر
فيه اي في مفهومه ويتوقف المقاصد الدنيوية اي الحاصلة في الدنيا كتفريغ الذمة المعتبرة في مفهوم صحة العبادة
او الاخروية اي الحاصلة في الآخرة كالثواب على الفعل والعقاب على الترك في مفهوم الوجوب فقيد
بالاعتبار الاول لانه قد يعتبر في الصحة الثواب وفي الوجوب تفريغ الذمة لكن لا اولا وليس المراد
باعتبار المقصود الدنيوي او الاخروي ابتناء الحكم على اغراض متعلقة بالدنيا او الآخرة اذ من البعيد
ان يقال صحة الصلوة مبنية على حكمة دنيوية وحرمة الخمر على حكمة اخروية ثم لا يخفى ان التقسيم الى ما يعتبر فيه
مقصود دنيوي او اخروي اعتبارا اوليا ليس حاصرا دائرا بين النفي والاثبات بل بحسب الوقوع
فان قيل ليس في صحة النوافل تفريغ الذمة قلنا لزمت بالشروع فحصل بادائها تفريغ الذمة واما في
الصبي فهي في حكم المستثنى بالنجي وذكره في بحث العوارض فالكلام ههنا في فعل المكلف لا غير قوله وفي المعاملات
الاختصاصات اي الاغراض المترتبة على العقود والفسوخ كملك الرقبة في البيع وملك المتعة في النكاح
وملك المنفعة في الاجارة والبينونة في الطلاق وكذا معنى صحة القضاء ترتب ثبوت الحق عليه
ومعنى صحة الشهادة ترتب لزوم القضاء عليها فيرجع ذلك ايضا الى المعاملات فالفعل المتعلق بمقصود
دنيوي ان وقع بحيث يوصل اليه فصحيح والا فان كان عدم ايصاله اليه من جهة خلل في اركانه وشرائطه
فباطل والا ففاسد فالمتصف بالصحة والفساد حقيقة هو الفعل لا نفس الحكم ثم يطلق لفظ الحكم
على الصحة والفساد بمعنى انهما ثابتا بخطاب وكذا الكلام في الانعقاد واللزوم وكثير من المحققين
على ان امثال ذلك راجعة الى الاحكام الخمسة فان معنى صحة البيع اباحة الانتفاع بالمبيع ومعنى
بطلانه حرمة الانتفاع وبعضهم على انها من خطاب الوضع بمعنى انه حكم يتعلق شيء بشيء تعلقا
زائدا على التعلق الذي لا بد منه في كل حكم وهو تعلقه بالمحكوم عليه وبه وذلك ان الشارع حكم بتعلق
الصحة بهذا الفعل وتعلق البطلان او الفساد بذلك وبعضهم على انها احكام عقلية لا شرعية

قال الشارع اذا شرع البيع لحصول الملك وبين شرائطه واركانه فالعقل يحكم بكونه موصلا اليه عند تحققها
وغير موصل عند عدم تحققها بمنزلة الحكم بكون الشخص مصليا او غير مصل فعلم مما ذكرنا ان الصحة والبطلان والفساد
معان متقابلة حاصلها ان الصحيح ما يكون مشروعا باصله ووصفه والباطل ما لا يكون مشروعا باصله ولا بوصفه
والفاسد ما يكون مشروعا باصله دون وصفه وهذا معنى قولهم الصحيح ما اجتمع اركانه وشرائطه بحيث يكون
معتبرا شرعا في حق الحكم والفاسد ما كان مشروعا في نفسه فائت المعنى من وجه لملازمة ما ليس بمشروع اياه
بحكم الحال مع تصور الانفصال في الجملة والباطل ما كان فائت المعنى من كل وجه مع وجود الصورة اما لانعدام
معنى التصرف كبيع الميتة والدم او لانعدام اهلية المتصرف كبيع الصبي والمجنون وقد يطلق الفاسد
على الباطل وعند الشافعي رح الباطل والفاسد اسمان مترادفان لما ليس بصحيح وهذا اصطلاح لا معنى للاحتجاج
عليه نفيا واثباتا وللقائل ان يقول اذا كانت الصحة عبارة عن كون الفعل موصلا الى المقصود لم يكن مقابلا للفساد
بل اعم منه لان الصلوة الفاسدة توجب تفريغ الذمة بحيث لا يجب قضاؤها والبيع الفاسد يوجب الملك فينبغي
ان يكون صحيحا لا نافذا فان الترتب الاثر عليه ثم على ما ذكره النافذ اعم من اللازم والمنعقد اعم من النافذ ولا يظهر فرق
بين الصحيح والنافذ **قوله** ويسمى الفعل فرضا اشارة الى ان المتصف بالوجوب والحرمة ونحوهما هو فعل المكلف والحكم
الذي بمعنى الخطاب انما هو الايجاب والتحريم ونحوهما والذي بمعنى اثر الخطاب هو الوجوب والحرمة ونحوهما وهذا
التقسيم يقع للفعل اولا وبالذات ويفهم منه تقسيم الحكم وكذا يفهم منه تعريف الفرض والواجب والحرام ونحو
ذلك تعريف الفرضية والوجوب والحرمة ونحوها ومعنى اولوية الفعل او الترك اولويته عند الشارع بان يثاب
عليه او على دليله وفي اطلاق الاولوية على ما هو لازم يمتنع نقيضه كالفرض والواجب والحرام نوع
تسامح والمراد باستواء الفعل والترك في المباح استواؤهما في نظر الشارع بان حكم بذلك صريحا او دلالة
بقرينة ان الكلام في متعلق الحكم الشرعي فيخرج فعل البهائم والصبيان والمجانين ونحو ذلك فان قلت
جميع ذلك من اقسام ما يعتبر فيه المقاصد الاخروية ولم يقيد في التعريف اشارة الى ذلك قلت يجوز ان يكون
الثواب سواء لا احد ولو سلم ففي الاولوية والاستواء اشارة الى معنى الثواب والعقاب فان قلت
قد يكون الوجوب والحرمة ونحو ذلك من اقسام ما هو اثر لفعل المكلف لا صفة له كاباحة الانتفاع الثابتة
بالبيع وحرمة الوطي الثابتة بالطلاق قلت هي ايضا من صفاته اذ الانتفاع والوطي فعل المكلف ولا
منافاة بين كون الحكم صفة لفعل المكلف واثرا له ثم لا يخفى ان الحكم الغير الاصلي اعني الذي يبتنى على اعذار
العباد ايضا يتصف به الاحكام كالرخصة الواجبة او المندوبة او المباحة فلا معنى للتخصيص بالحكم الاصلي
قوله والفرض لازم علما اي يلزم اعتقاد حقيته والعمل بموجبه لثبوته بدليل قطعي حتى لو انكره قولا
او اعتقادا كان كافرا والواجب لا يلزم اعتقاد حقيته لثبوته بدليل ظني ومبنى الاعتقاد على اليقين
لكن يلزم العمل بموجبه للدلائل الدالة على وجوب اتباع الظن فجاحده لا يكفر وتارك العمل به ان كان

ماولا

ماولا لا يفسق ولا يضلل لان التأويل في مظانه من سيرة السلف والا فان كان مستخفا يضلل لان رد
خبر الواحد والقياس بدعة وان لم يكن ماولا ولا مستخفا يفسق لخروجه عن الطاعة بترك ما وجب عليه والى هذا
اشار بقوله ويعاقب تارك الفرض والواجب للآيات والاحاديث الدالة على وعيد العصاة الا ان
يعفو الله بفضله وكرمه او بتوبة العاصي وندمه للنصوص الدالة على العفو والمغفرة والا خوف الله فيجوز
العفو وعند المعتزلة لا عفو ولا غفران بدون التوبة وهي مسئلة وجوب الثواب والعقاب على الله تعالى **قوله**
والشافعي لم يفرق بين الفرض والواجب لا نزاع للشافعي في تفاوت مفهومي الفرض والواجب في اللغة ولا
في تفاوت ما ثبت بدليل قطعي كمحكم الكتاب وما ثبت بدليل ظني كخبر الواحد في الشرع فان جاحد الاول كافر
دون الثاني وتارك العمل بالاول ماول او فاسق دون الثاني وانما يزعم ان الفرض والواجب لفظان مترادفان
منقولان عن معناهما اللغوي الى معنى واحد هو ما يمدح فاعله ويذم تاركه شرعا سواء ثبت بدليل قطعي او ظني
وهذا مجرد اصطلاح فلا معنى للاحتجاج بان التفاوت بين الكتاب وخبر الواحد يوجب التفاوت بين مدلوليهما او بان الفرض
في اللغة التقدير والوجوب هو السقوط فالفرض ما علم قطعا انه مقدر علينا والواجب ما سقط علينا بطريق
الظن ولا يكون المظنون مقدرا ولا المعلوم القطعي ساقطا علينا على ان للخصم ان يقول لو سلم ملاحظة
المفهوم اللغوي فلا نسلم امتناع ان يثبت كون الشيء مقدرا علينا بدليل ظني وكونه ساقطا علينا بدليل
قطعي الا يرى الى قولهم الفرض اي المفروض المقدر في المسح هو الربع وايضا الحق ان الوجوب في اللغة هو الثبوت
واما مصدر الواجب بمعنى الساقط والمضطرب فانما هو الوجبة والوجيب ثم استعمال الفرض فيما ثبت بظني
والواجب فيما ثبت بقطعي شائع مستفيض كقولهم الوتر فرض وتعديل الاركان فرض ونحو ذلك ويسمى فرضا
عمليا وكقولهم الصلوة واجبة والزكوة واجبة ونحو ذلك والى هذا اشار بقوله وقد يطلق الواجب عندنا على
المعنى الاعم ايضا فلفظ الواجب يقع على ما هو فرض علما وعملا كصلوة الفجر وعلى ظني هو في قوة الفرض
في العمل كالوتر عند ابي حنيفة رح حتى يمنع تذكره صحة الفجر كتذكر العشاء وعلى ظني هو دون الفرض في العمل
وفوق السنة كتعيين الفاتحة حتى لا تفسد الصلوة بتركها لكن يجب سجدة السهو **قوله** والسنة المطلقة
كما اذا قال الراوي من السنة كذا يحمل عند اصحاب الشافعي رح وكثير من اصحاب ابي حنيفة رح على سنة النبي عم وعند
جمع من المتاخرين ومنهم القاضي ابو زيد وفخر الاسلام يطلق عليها وعلى غيرها ولا ينصرف الى سنة النبي عم بدون
قرينة بدليل قولهم سنة العمرين ولا يخفى ان الكلام في السنة المطلقة وهذا مقيد وبهذا يخرج الجواب
عن قوله عم من سن سنة حسنة الحديث فان قوله من سن قرينة صارفة عن التخصيص بالنبي عم ولا نزاع في
صحة اطلاق السنة على الطريقة على ما هو المدلول اللغوي ولا خفاء في ان المجرد عن القرائن ينصرف في الشرع
الى سنة النبي عم للعرف الطاري كالطاعة تنصرف الى طاعة الله ورسوله وقد يراد بالسنة ما ثبت
بالسنة كما روي عن ابي حنيفة رح ان الوتر سنة وعليه يحمل قولهم عيدان اجتمعا احدهما فرض والآخر سنة

اى واجب بالسنة قوله والنفل شارع فيه اى مستحق الثواب ولا يذم تاركه جعله حكم النفل وبعضهم توقفوا واورد
على صوم المسافر والزيادة على ثلث آيات فى قراءة الصلوة فان كلا منهما يقع فرضا ولا يذم تاركه واجيب
عن الاول بان المراد الترك مطلقا وعن الثانى بان الزيادة قبل تحققها كانت نفلا فانقلبت فرضا بعد التحقق لدخولها
تحت قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر كالنفل بعد الشروع يصير فرضا حتى لو افسد يجب القضاء ويعاقب على تركه ما ذكر
ابو اليسر والنفل دون السنن الزوائد لانها صارت طريقة مسلوكة فى الدين وسيرة للنبى عم بخلاف النفل قوله
وسواء النفل لا يلزم بالشروع عند الشافعى رحمه الله حتى لو لم يمض فيه لا يؤاخذ بالقضاء ولا يعاقب على تركه لان
حكم النفل التخيير فيه فاذا شرع فهو مخير فيما لم يات تحقيقا لمعنى النفلية اذ النفل لا ينقلب فرضا واتمامه لا يكون
اسقاطا للواجب بل اداء للنفل ولهذا ابيح الافطار بعذر الضيافة واذا كان مخيرا فيما لم يات فله تركه تحقيقا
لمعنى التخيير وح يلزم بطلان المؤدى ضمنا وتبعا لا قصدا فلا يكون ابطالا للعمل عن القصد كمن سقى زرعه
فتضرر زرع الغير بالنز فانه لا يجعل اتلافا وجوابه منع التخيير فى النفل بعد الشروع فانه على النزاع و
عندنا النفل يلزم بالشروع حتى يجب المضى فيه ويعاقب على تركه بوجوه الاول قوله تعالى لا تبطلوا
اعمالكم وفى عدم الاتمام ابطال للمؤدى فان قيل لا ابطال ههنا وانما هو بطلان ادى اليه امر مباح له
هو ترك النفل قلنا لا معنى للابطال الا فعل يحصل به البطلان كشق زق مملوك له فيه ماء الغير ولا شك
ان بطلان ما اتى به من النفل انما يحصل بفعل المناقض للعبادة او لم يوجد شئ سواه بخلاف فساد زرع
الغير فانه يضاف الى رخاوة الارض لا الى فعل الذى هو سقى ارضه الثانى ان الجزء الذى اداه صار عبادة
لله تعالى فيجب صيانته لان التعرض لحق الغير بالافساد حرام ولا طريق الى صيانة المؤدى سوى لزوم
الباقى اذ لا صحة له بدون الباقى لان الكل عبادة واحدة بتمامها يتحقق استحقاق الثواب لا يقال صحة
الاجزاء المتاخرة وكونها عبادة متوقفة على صحة الاجزاء المتقدمة وكونها عبادة فلو توقف هى عليها
لزم الدور لانا نقول هو دور معية بمنزلة المتضايفين كالابوة والبنوة يتوقف كل منهما على الآخر
وان كان ذات الاب متقدما فكذا ههنا يتوقف صحة كل جزء على صحة الجزء الآخر مع تقدم ذات بعض
الاجزاء وقد يقال ان الجزء الاول ينعقد عبادة لكونه فعلا قصد به التقرب الى الله تعالى لكن بقاء هذا
الوصف يتوقف على انعقاد الجزء الثانى عبادة وانعقاد الجزء الثانى عبادة يتوقف على تحقق الجزء الاول
لا على وصف كونه عبادة فالموقوف على الاجزاء الباقية هو بقاء صحة المؤدى وكونه عبادة لا صيرورته
عبادة والموقوف على صحة المؤدى هو صيرورة الاجزاء الباقية عبادة فلا دور فان قيل بعد الشروع
فى الجزء الكامل يبقى الجزء الاول منفصلا عن وصف الصحة والعبادة قلنا هو اعتبار شرعى ثبت
ثبت بالنص والاجماع الحكم بالبقاء والاحباط ونحو ذلك فان قيل فمن مات فى اثناء العبادة ينبغى
ان لا ينال لعدم تحقق شرط بقاء المؤدى عبادة قلنا الموت منه لا يبطل العمل العبادة كانها

بمنزلة العبادة التى للدلائل الدالة على كونه عبادة فان قيل يعارض صيانة المؤدى يقتضى لزوم الباقى لكن كون الباقى
نفلا مخيرا فيه يقتضى جواز ابطال المؤدى فتعارضا فالجواب ان الترجيح بالمؤدى اولى من العكس اى صيانة المؤدى اولى
من ابطاله احتياطا فى باب العبادات وصونا لها عن البطلان وايضا المؤدى قائم حقيقة وحكما بدليل احتمال البقاء والبطلان
فيترجح على ما هو معدوم حقيقة وحكما وهو غير المؤدى الثالث ان المنذور قد صار لله تعالى تسمية بمنزلة الوعد
فيكون ادنى حالا مما صار لله تعالى فعلا وهو المؤدى ثم ابقاء الشئ وصيانته عن البطلان اسهل من ابتداء وجوده واذا
وجب اقوى الامرين وهو ابتداء الفعل لصيانة ادنى الشيئين وهو ما صار لله تعالى تسمية فلان يجب اسهل
الامرين وهو ابقاء الفعل لصيانة اقوى الشيئين وهو ما صار لله تعالى فعلا اولى قوله والحرام قد يضاف الحل والحرمة
الى الاعيان كحرمة الميتة والخمر والامهات ونحو ذلك وكثير من المحققين على انه مجاز من باب اطلاق اسم المحل على الحال او هو
مبنى على حذف المضاف اى حرم اكل الميتة وشرب الخمر ونكاح الامهات لدلالة العقل على الحذف والمقصود الاظهر
على تعيين المحذوف فلان الحل والحرمة من الاحكام الشرعية المتعلقة بافعال العباد والمقصود الاظهر من اللحوم
اكلها ومن الاشربة شربها ومن النساء نكاحهن وذهب بعضهم الى انه حقيقة لوجهين احدهما ان معنى الحرمة هو المنع
ومنه حرم مكة وحريم البئر فمعنى حرمة الفعل كونه ممنوعا بمعنى ان المكلف منع عن اكتسابه وتحصيله ومعنى حرمة الاشياء
منعت من العبد تصرفا فيها فحرمة الفعل منع الرجل عن الشئ كما تقول للغلام لا تشرب هذا الماء ومعنى حرمة
العين منع الشئ عن الرجل بان يصب الماء مثلا وسواء وكذا ثانيهما ان معنى حرمة العين خروجها عن ان يكون
محلا للفعل شرعا كما ان معنى حرمة الفعل خروجه عن الاعتبار شرعا فالخروج عن الاعتبار يتحقق فيهما فلا يكون مجازا
وخروج العين عن ان يكون محلا للفعل يستلزم منع الفعل بطريق اوكد والزم بحيث لا يبقى احتمال الفعل اصلا
فنفى الفعل فيه وان كان تبعا اقوى من نفيه اذا كان مقصودا ولما لاح على هذا الكلام اثر الضعف بناء على ان
الحرمة فى الشرع قد نقلت عن معناها اللغوى الى كون الفعل ممنوعا عنه شرعا او كونه بحيث يعاقب فاعله وكان مع
ذلك اضافة الحرمة الى بعض الاعيان مستحسنة جدا كحرمة الميتة والخمر دون البعض كحرمة خبز الغير سلك المصنف فى ذلك
طريقة متوسطة وهو ان الحرام نوعان احدهما ما يكون منشأ حرمته عين ذلك المحل كحرمة اكل الميتة وشرب الخمر ويسمى حراما
لعينه والثانى ما يكون منشأ الحرمة غير ذلك المحل كحرمة اكل مال الغير فانها ليست لنفس ذلك المال بل لكونه ملك الغير
فالاكل محرم ممنوع لكن المحل قابل للاكل فى الجملة بان ياكله مالكه بخلاف الاول فان المحل قد خرج عن قابلية الفعل
ولزم من ذلك عدم الفعل ضرورة عدم محله ففى الحرام لعينه المحل اصل والفعل تبع بمعنى ان المحل اخرج اولا من قبول
الفعل ومنع ثم صار الفعل ممنوعا ومخرجا عن الاعتبار فحسنت نسبة الحرمة واضافتها الى المحل دلالة على انه
غير صالح للفعل شرعا حتى كان الحرام نفسه لا يكون ذلك من اطلاق المحل وارادة الفعل الحال فيه بان يراد باكلها
الاكلها الا ان ذلك من فوات الدلالة على خروج المحل عن صلاحية الفعل بخلاف الحرام لغيره فانه اذا اضيف
الحرمة فيه الى المحل يكون على حذف المضاف واطلاق المحل على الحال فاذا قلنا الميتة حرام فمعناه ان الميتة

منه الحرمة الكاملة واذا قلنا الخمر حرام فمعناه ان الحل حرام اما مجازا او على حذف المضاف كانه قوله تعالى واسئل القرية يحمل تارة على حذف المضاف اي اهل القرية وتارة على ان القرية مجاز عن الاهل اطلاقا للمحل على الحال وسماه تشبيها بان وذكر في الاسرار ان الحل والحرمة صفتان للفعل لا صفتا المحل لكن متى ثبت الحل او الحرمة لمعنى العين اضيفا اليها لانها سببه كما يقال جرى النهر لانه سبيل الجريان وطريق يجري فيه فيقال حرمت الميتة لانها حرمت لمعنى فيها ولا يقال حرمت شاة الغير لان الحرمة هناك لاحترام المالك **قوله** وسوال الحل اقرب معناه انه لا يعاقب فاعله اصلا لكن ينال بتركه ادنى ثواب ومعنى القرب الى الحرمة انه يتعلق به محذور دون استحقاق العقوبة بالنار كحرمان الشفاعة فترك الواجب حرام يستحق العقوبة بالنار وترك السنة المؤكدة قريب من الحرام يستحق حرمان الشفاعة لقوله عم من ترك سنتي لم ينل شفاعتي وعند محمد رحمه الله كل مكروه كراهة التحريم الى الحرام اقرب بل هو حرام ثبتت حرمته بدليل ظني فعنده ما لزم تركه ان ثبت ذلك بدليل قطعي يسمى حراما والا يسمى مكروها كراهة التحريم كما ان ما لزم الاتيان به ان ثبت ذلك بدليل قطعي يسمى فرضا والا يسمى واجبا **قوله** واما الثاني قسمي ما يعتبر فيه اولا المقاصد الاخروية فيسمى رخصة وتقابلها العزيمة فحرمة اجراء كلمة الكفر على اللسان عزيمة لانه حكم اصلي واباحتها للمكره رخصة لانه غير اصلي بل مبني على اعذار العباد فان قيل الرخصة قد تتصف بالاباحة والندب والوجوب وهي من اقسام الحكم الاصلي فيلزم كونها حكما اصليا وغير اصلي لتغاير الاعتبار لان الرخصة ليست حكما اصليا بشيء من الاعتبار اجيب بان تخصيص الوجوب والحرمة ونحوهما بما يكون حكما اصليا انما هو فيما لا يكون بطريق الرخصة والحق انه مما تفرد به وهو يخالف اصطلاح القوم وانما وقع فيه لاختراع التقسيم الحاصر واما كون الرخصة مما يتعلق به مقصود اخروي بمعنى انه يعتبر ذلك في مفهومه اعتبارا اوليا فيظهر بالتامل في عبارات القوم وتفسيرها في اصول الشافعية ان الرخصة ما شرع من الاحكام لعذر مع قيام المحرم لولا العذر والعزيمة بخلافه وحاصله ان دليل الحرمة اذا بقي معمولا به وكان التخلف عنه لمانع طار في حق المكلف لولاه لثبتت الحرمة في حقه فهو الرخصة فخرج الحكم ابتداء او نسخ التحريم او تخصيصا من نص محرم وذكر فخر الاسلام ان العزيمة اسم لما هو اصل من الاحكام غير متعلق بالعوارض والرخصة اسم لما بني على اعذار العباد وهو ما يستباح مع قيام المحرم وذكر ابو اليسر ان الرخصة ترك المواخذة بالفعل مع قيام المحرم وحرمة الفعل وترك المواخذة بترك الفعل مع وجود الموجب والوجوب وفي الميزان ان الرخصة اسم لما تغير عن الامر الاصلي الى تخفيف وتيسير ترفيها وتوسعة على اصحاب الاعذار وقيل العزيمة ما لزم العباد بايجاب الله تعالى والرخصة ما وسع للمكلف فعله لعذر مع قيام المحرم **قوله** وهي اما فرض حقه العزيمة في الفرض والواجب والسنة والنفل بمعنى قبل ورود الرخصة واما بعده فقد يكون العزيمة حراما كصوم المريض اذا خاف الهلاك فانه ترك واجب فعلى هذا لا يكون العزيمة قبل ورود الرخصة مباحا ولا حراما ولا مكروها اما الاول فلانها لو كانت مباحا لكانت الرخصة ايضا مباحا فح لا يكون احدهما حكما اصليا والآخر مبنيا على عذر العباد واما الثاني والثالث فلان الحكم الاصلي لو كان حرمة او كراهة لكان

الطرف المقابل

المقابل اصلا وجوبا او ندبا وهو لا يصلح للابتناء على اعذار العباد اذ المناسب للعذر هو الترفيه والتوسعة لا التضييق فلا يكون رخصة فلا يكون الحكم الاصلي الذي هو الحرمة او الكراهة عزيمة لانها انما تكون في مقابلة الرخصة وحاصله ان الطرف الذي يتعلق به العزيمة لا بد ان يكون راجحا على الطرف الآخر الذي يتعلق به الرخصة لا مساويا له فلا يكون حراما او مكروها والراجح اما فرض او واجب او سنة او نفل كذا ذكر المص وفيه نظر اما اولا فلانا لا نم ان العزيمة لو كانت اباحة لكانت الرخصة ايضا كذلك لجواز ان يكون وجوبا اذ العذر قد يناسب الايجاب كاكل الميتة عند خوف تلف نفسه واما ثانيا فلانا لا نم ان العزيمة لو كانت حرمة او كراهة لكان الطرف الآخر وجوبا او ندبا لجواز ان يكون اباحة كما في اجراء كلمة الكفر على اللسان فانه حرام ومباح عند الاكراه وكثير من الرخصة بهذه المثابة ولو سلم فلا نم ان الوجوب او الندب لا يناسب الابتناء على الاعذار كوجوب اكل الميتة عند الاضطرار وندب افطار المريض عند بعض الاضرار لا يقال العزيمة في جميع ذلك يرجع الى الوجوب كوجوب اجراء كلمة الكفر ووجوب ترك اكل الميتة ونحو ذلك فان الفرض قد يكون هو الفعل كالصوم وقد يكون هو الترك كترك اجراء كلمة الكفر واكل الميتة لانا نقول هذا تاويل لا ضرورة اليه ومع ذلك غير مفيد لان الكلام في حكم اجراء الكلمة واكل الميتة ولا شك انه الحرمة لا الوجوب واستلزامه لوجوب الترك لا ينفي كونه الحرمة والا لارتفع الحرمة من بين الاحكام والحق ان العزيمة تشمل الاحكام كلها على ما قال صاحب الميزان بعد تقسيم الاحكام الى الفرض والواجب والسنة والنفل والمباح والحرام والمكروه وغيرها ان العزيمة اسم للحكم الاصلي الشرعي على الاقسام التي ذكرنا من الفرض والواجب والسنة والنفل ونحوها **قوله** اما الاول فيستبيح مع قيام المحرم والحرمة كلامه في هذا التقسيم يشعر بانحصار حقيقة الرخصة في الاباحة ويلزمه انحصار العزيمة في الحرمة لانها تقابلها ويمكن ان يقال المراد بالاستباحة ههنا مجرد تجويز الفعل اعم من ان يكون بطريق التساوي وبدونه فيشمل الواجب والمندوب والمباح والمراد بالحرمة والتحريم في الرخصة اعم من ان يكون في جانب الفعل او في جانب الترك فيشمل الفرض والواجب ايضا كما ان المراد بالفرض والواجب في قوله وهي فرض وواجب وسنة ونفل كان اعم من ان يكون ذلك في طرف الفعل او في طرف الترك ليشمل الحرام ولا يكون بين الكلامين منافاة نعم يتوجه ان يقال يلزم انحصار العزيمة في الفرض والواجب والحرام وهذا ينافي ما سبق من انها قد تكون سنة او نفلا كما اذا كان الحكم الاصلي في صلوة نفلا او سنة كونها مندوبة واعترضت حالة لم يبق تلك الصلوة معها مندوبة كحالة الخوف مثلا فيكون تركها رخصة اي حكما مبنيا على اعذار العباد ويمكن ان يجاب بان المراد بالحرمة المنع اعم من ان يكون بطريق اللزوم او الرجحان فح لا يرد الاشكال فان قيل الاستباحة مع قيام المحرم والحرمة يوجب اجتماع الضدين وهما الحرمة والاباحة في شيء واحد واجيب بان معنى الاستباحة في القسم الاول ان يعامل معاملة المباح بترك المواخذة وترك المواخذة لا يوجب سقوط الحرمة كمن ارتكب كبيرة فعفي عنه فان قيل المحرم قائم في القسمين جميعا فكيف اقتضى بقاء الحرمة في الاول دون الثاني قلت العلل الشرعية

الامارات جاز تراخي الحكم عنها وقد ورد النص بذلك فيحتمل الخلاف اذ لا وجوب الا بجان فانها عقلية قطعية لا يتصور فيها
التراخي عقلا ولا شرعا فتقوم الحرمة بقيامها وتدوم بدوامها قوله لكن حق العبد ان يفوت صورة بخراب
البنية ومعنى بزهوق الروح اي خروجه من البدن قوله حسبة اي طلبا للثواب وهي اسم من الاحتساب وانما كان
الاخذ بالعزيمة اولى لما فيه من رعاية حق الله تعالى صورة ومعنى وتفويت حق نفسه صورة ومعنى ولما روي ان مسيلمة
الكذاب اخذ رجلين من اصحاب النبي عم فقال لاحدهما ما تقول في محمد فقال رسول الله قال فما تقول فيّ فقال انت ايضا
فخلاه وقال للآخر ما تقول في محمد قال رسول الله قال ما تقول فيّ قال انا اصم فاعاد عليه ثلاثا فاعاد جوابه
فقتله فبلغ ذلك رسول الله عم فقال اما الاول فقد اخذ برخصة الله واما الثاني فقد صدع بالحق فهنيئا له
قوله وكذا الامر بالمعروف نبه بهذا المثال على ان المراد بقيام المحرم اعم من ان يرجع الحرمة الى الفعل كاجراء
كلمة الكفر او الى الترك كما في الامر بالمعروف فانه فرض بالدلائل الدالة عليه فيكون تركه حراما ويستباح الترك
اذا خاف على نفسه لان حق الله تعالى انما يفوت صورة لا معنى لبقاء اعتقاد الفرضية وفي اكل مال الغير المحرم
هو ملك الغير قائم والحرمة باقية لكن حق الغير لا يفوت الا صورة لانجباره بالضمان فيستباح عند الاكراه وفي
التمثيل به اشارة الى ان النصوص الدالة على اولوية الاخذ بالعزيمة وان وردت في العبادات وفيما يرجع
الى اعزاز الدين لكن حق العبد ايضا كذلك قياسا عليه لما في ذلك من اظهار التصلب في الدين ببذل
نفسه في الاجتناب عن المحرمات ولذا قال محمد رحمه الله فيه كان ماجورا ان شاء الله تعالى وكذا في الافطار لان الحرمة
باقية لقيام المحرم وهو شهود الشهر من غير سفر ومرض يتوجه الخطاب اما لو كان مريضا او مسافرا فاكره
على الافطار فامتنع حتى قتل اثم لانه اكراه على مباح كالمضطر اذا ترك اكل الميتة حتى مات قوله
والعزيمة اولى عندنا اشارة الى ما ذكر فخر الاسلام ان العمل بالرخصة اولى عندنا فعندك فقيده صاحب الكشف
باحد القولين والحق ان الصوم افضل عنده قولا واحدا عند عدم التضرر حتى انه وقع في منهاج الاصول
ان الافطار مباح بمعنى انه مساو للصوم فاعترضوا عليه بانه لا نظفر برواية تدل على تساويهما بل الافطار
افضل ان تضرر والا فالصوم من غير اختلاف رواية قوله بخلاف الفصل الاول اي الاكراه على الافطار
فان المكره اذا لم يفطر حتى قتل لم يكن قاتل نفسه لان القتل صدر من المكره الظالم والمكره في الصبر مستديم
للعبادة مستقيم على الطاعة فيؤجر قوله من الاصر هو الثقل الذي يأصر صاحبه اي يحبسه من الحراك
جعل مثلا لثقل تكليفهم وصعوبته مثل اشتراط قتل النفس في صحة التوبة وكذا الاغلال مثل لما كانت
في شرايعهم من الاشياء الشاقة كجزم الحكم بالقصاص عمدا كان القتل او خطأ وقطع الاعضاء الخاطئة
وقرض موضع النجاسة ونحو ذلك مما كانت في الشرايع السالفة فمن حيث انها كانت واجبة على غيرنا
ولم يجب علينا توسعة وتخفيفا شابهت الرخصة بها لكن لما كان السبب معدوما في حقنا والحكم
غير مشروع اصلا لم يكن حقيقة بل مجازا فقوله لان الاصل لم يبق مشروعا اصلا دليل على ما في تسميته

رخصة

رخصة وعلى كونه مجازا كاملا لا حقيقة اما الاول فلانه كان مشروعا فلم يبق واما الثاني فلانه لم يبق
مشروعا بالنسبة الى احد بخلاف النوع الاخير فان العزيمة فيها بقيت مشروعة في الجملة وبخلاف ما اذا حرم
الصوم على المريض الذي يخاف التلف فانه صار غير مشروع في حقه لا غير قوله من حيث انه سقط كان
مجازا فان قلت في القسم الثاني ايضا سقط الحكم فينبغي ان يكون مجازا قلت لا بل تراخى لعذر
فالموجب قائم والحكم متراخ وههنا الحكم ساقط لسقوط السبب الموجب في محل الرخصة الا انه بقي مشروعا
في الجملة بخلاف الفصل الثالث اي النوع الثالث من الانواع الاربعة فان الحكم لم يبق مشروعا اصلا
فكان كاملا في المجازية بعيدا عن الحقيقة قوله كقول الراوي نهى النبي عم عن بيع ما ليس عند الانسان
ورخص في السلم فمن حيث ان العينية غير مشروعة في السلم حتى يفسد السلم في المعين كان الرخصة مجازا ومن حيث
ان العينية مشروعة في البيع في الجملة كان له شبه بحقيقة الرخصة قوله فان الاصل في البيع ان يلاقي عينا
ليتحقق القدرة على التسليم ولانه عم نهى عن بيع ما ليس عند الانسان وعن بيع الكالي بالكالي وفي هذا بيان
لكون العين في السلم كالامر الاصلي ليتحقق كونه رخصة وانما لم يبق التعيين في السلم مشروعا لانه انما يكون للعجز عن التعيين
والا لباعه مساومة بثمن غير وكس في الثمن قوله وكذا اكل الميتة وشرب الخمر حال الاضطرار فان المختار
عند الجمهور انه مباح والحرمة ساقطة لا انه حرام رخص فيه بمعنى ترك المؤاخذة ابقاء للمهجة كما في اجراء
كلمة الكفر واكل مال الغير على ما ذهب اليه البعض اما في اكل الميتة فلان النص المحرم لم يتناولها حالة
الاضطرار لكونها مستثناة فبقيت مباحة بحكم الاصل وبمثل قوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا بل عند
القائلين بان الاستثناء من الاثبات نفي يكون النص دالا على عدم حرمتها حالة الاضطرار وذلك ان قوله الا
ما اضطررتم استثناء واخراج عن الحكم الذي هو الحرمة لان المستثنى منه هو الضمير المستتر في حرم اي فصل
لكم الاشياء التي حرمت كلها الا ما اضطررتم اليه فانه لم يحرم ويحتمل ان يكون متفرعا على ان ما في ما اضطررتم
مصدرية وضمير اليه عائد الى ما حرم اي فصل ما حرم عليكم في جميع الاحوال الا في حال اضطراركم اليه ولا يجوز
ان يكون المستثنى منه هو ما حرم لكون الاستثناء اخراجا عن حكم التفصيل لا عن حكم التحريم لان المقصود
بيان الاحكام لا الاخبار عن عدم البيان لا يقال ينبغي ان يكون اجراء كلمة الكفر ايضا مباحا لقوله تعالى
الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان لانا نقول هو استثناء من لزوم الغضب لا من التحريم فغايته
ان يفيد نفي الغضب على المكره لا على عدم الحرمة فان قلت ذكر المغفرة في قوله تعالى فمن اضطر غير باغ
ولا عاد فلا اثم عليه ان الله غفور رحيم مشعر بان الحرمة باقية وان المنفي هو الاثم والمؤاخذة قلت
يجوز ان يكون ذكر المغفرة باعتبار ما يقع من تناول القدر الزائد على ما يحصل به ابقاء المهجة اذ يعسر
على المضطر رعاية قدر الاباحة واما في شرب الخمر فلان حرمتها لصيانة العقل اي القوة المميزة بين
الاشياء الحسنة والقبيحة ولا يبقى ذلك عند فوات النفس اي البنية الانسانية لفوات القوى القائمة

بما عند فواتهما وانحلال تركيبهما وان كانت النفس الناطقة التي هي الروح باقية وذكر فخر الاسلام ان حرمة الميتة
لصيانة النفس عن تغذي خبث الميتة لقوله تعالى ويحرم عليهم الخبائث فاذا خاف بالامتناع فوات النفس
لم يستقم صيانة البعض بفوات الكل اذ في فوات الكل فوات البعض وكذا زاد بالنفس اولا البدن وثانيا
المجموع المركب من البدن والروح وبفواتهما مفارقة الروح وانحلال تركيب البدن **قوله** روي عن عمر رض
الراوي هو يعلى بن امية الوالي قال سألت عمر رض ما بالنا نقصر الصلوة ولا نخاف شيئا وقد قال الله تعالى
ان خفتم فقال اشكل علي ما اشكل عليك فسألت رسول الله عم فقال ان هذه صدقة تصدق الله بها عليكم
فاقبلوا صدقته فقوله هذه اشارة الى الصلوة المقصورة او الى قصر الصلوة وانث باعتبار كونه صدقة
وقوله فاقبلوا معناه اعملوا واعتقدوا كما يقال فلان قبل الشرائع وذكر الامام الواحدي باسناده
الى يعلى بن امية انه قال قلت لعمر بن الخطاب رض فيما اقصار الناس الصلوة اليوم وانما قال الله تعالى ان خفتم
ان يفتنكم الذين كفروا فقد ذهب ذلك اليوم فقال عجبت مما عجبت منه فذكرت ذلك لرسول الله عم فقال
صدقة تصدق الله تعالى بها عليكم فاقبلوا صدقته ثم ان سؤال عمر رض وتعجبه واشكال الامر عليه مما
على انه فهم من التعليق بالشرط انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط وانه انما سأل لكون العمل واقعا على خلافه
واجيب بان السؤال يجوز ان يكون بناء على اعتقاده تخصيص وجوب الاتمام لا على انه مفهوم من التقييد
بالشرط ولا يخفى ان سياق القصة مشعر بانه كان مبنيا على مفهوم الشرط والمصنف رض اشار الى جواب
فجعل سؤال عمر رض دليلا على ان التعليق بالشرط لا يدل على عدم الحكم عند عدم الشرط اذ لو كان دالا عليه لم
[illegible] او هو ممنوع لجواز ان يكون السؤال بناء على وقوع العمل على خلاف ما فهم كما يشعر به سياق القصة وكون
بالاية ايضا ضعيف لما تقدم من ان القول بمفهوم الشرط انما يكون اذا لم يظهر له فائدة اخرى مثل الخروج مخرج
الغالب كما في هذه الاية فان الغالب من احوالهم في ذلك الوقت كان الخوف وكذا قوله تعالى فكاتبوهم ان علمتم
فيهم خيرا فان الغالب ان لا يكاتب العبد اذا لم يعلم فيه خيرا وذهب فخر الاسلام الى ان انتفاء الحكم عند
انتفاء الشرط لازم البتة وان لم يكن مدلول اللفظ والا لكان التقييد بالشرط لغوا وان في اية الكتابة المعنى
بالشرط هو استحباب الكتابة وهو منتف عند عدم الخير الكاتب وفي اية القصر المراد قصر الاحوال كالايجاز
في القراءة والتخفيف في الركوع والسجود والاكتفاء بالايماء ولا يخفى ضعفه كيف والاية كالمجمل في ان الاية
في قصر اجزاء الصلوة **قوله** والتصدق بما لا يحتمل التمليك اسقاط لا يحتمل الرد احترز بقوله ما لا يحتمل
التمليك عن التصدق بالعين المحتمل للتمليك وعن التصدق بالدين على من عليه الدين لان الدين يحتمل
التمليك ممن عليه الدين **قوله** ولان الخيار انما يثبت للعبد اذا تضمن رفقا لا يرد عليه تخيير العبد الماذون
بين الجمعة والظهر لان في كل منهما رفقا من وجه اما في الجمعة فباعتبار قصر الركعتين واما في الظهر فباعتبار
عدم الخطبة والسعي ولا يرد تخيير من قال ان دخلت الدار فعلي صوم سنة فدخل وهو مخير بين صوم

وفاء بالنذر وبين صوم ثلثة ايام كفارة لان الصومين مختلفان معنى لان صوم السنة قربة مقصودة خالية
عن معنى الزجر والعقوبة وصوم الثلثة كفارة متضمنة معنى العقوبة والزجر فيصح التخيير طلبا للارفق ولا يرد
التخيير بين الركعتين والاربع قبل العصر وبعد العشاء لان الثنتين اخف عملا والاربع اكثر ثوابا بخلاف القصر
والاتمام فانهما متساويان في الثواب الحاصل باداء الفرض والقصر متعين للرفق فلا فائدة في التخيير وانما قيد الثواب
بما يكون باداء الفرض لجواز ان يكون الاتمام اكثر ثوابا باعتبار كثرة القراءة والاذكار كما اذا طول احدى
الركعتين واكثر فيهما القراءة والاذكار وكلامنا انما هو في اداء الفرض **قوله** على ما ذكرنا في باب القياس اشارة
الى ان المراد بتاثير الشيء ههنا هو اعتبار الشارع اياه بحسب نوعه او جنسه القريب في الشيء الآخر لا الايجاب
كما في العلل العقلية ثم لا يخفى ان العمدة في مثل هذه التقسيمات هو الاستقراء والمذكور في بيان الانحصار انما هو مجرد
الضبط والا فالمنع وارد على قوله والا فلا اقل من ان يدل عليه لجواز التعلق بوجوه اخر مثل المانعية كتعلق
النجاسة بصحة الصلوة ثم بعد ما فسر ركن الشيء بما هو داخل فيه لا معنى لتفسيره بما يقوم به الشيء لانه غير بالاخص
مع انه يصدق على المحل الذي يقوم به الحال كالجوهر للعرض **قوله** وقد يشنع بعض الناس وجه التشنيع بحسب
الظاهر ظاهر لان قولنا ركن زائد بمنزلة قولنا ركن ليس بركن لان معنى الركن ما يدخل في الشيء ومعنى الزائد
ما لا يدخل فيه بل يكون خارجا ووجه التفصي انا لا نعني بالزائد ما يكون خارجا عن الشيء بحيث لا ينتفي الشيء
بانتفائه بل نعني به ما لا ينتفي بانتفائه حكم ذلك الشيء فمعنى الركن الزائد الجزء الذي اذا انتفى كان حكم المركب
باقيا بحسب اعتبار الشارع وذلك ان الجزء اذا كان من الضعف بحيث لا ينتفي حكم المركب بانتفائه كان شبيها
بالامر الخارج عن المركب فيسمى زائدا بهذا الاعتبار وهذا قد يكون باعتبار الكيفية كالاقرار في الايمان
او باعتبار الكمية كالاقل في المركب منه ومن الاكثر حيث يقال للاكثر حكم الكل واما جعل الاعمال داخلة في الايمان
كما نقل عن الشافعي رح فليس من هذا القبيل لانا انما نجعلها داخلة في الايمان على وجه الكمال لا في حقيقة الايمان واما
عند المعتزلة فهي داخلة في حقيقته حتى ان الفاسق لا يكون مؤمنا فان قلت تمثيله ذلك بالانسان واعضائه
ليس بسديد لان المجموع المتشخص الذي يكون اليد جزءا منه لا شك انه ينتفي بانتفاء اليد غايته ان ذلك الشخص
لا يموت ولا يسلب عنه اسم الانسانية ذكره فخر اذ التحقيق ان شيئا من الاعضاء ليس جزءا من حقيقة الانسان
قلت المقصود بالتمثيل ان الرأس مثلا جزء ينتفي بانتفائه حكم المركب من الحيوة وتعلق الخطاب ونحو ذلك
واليد ركن ليس كذلك لبقاء الحيوة وما يتبعها عند فوات اليد مع ان حقيقة المركب المتشخص تنتفي بانتفاء
كل منهما وقد يقال في توجيه الركن الزائد ان بعض الشرائط والامور الخارجية قد يكون له زيادة
تعلق واعتبار في الشيء بحيث يصير بمنزلة جزء فيسمى ركنا مجازا فالحاصل ان لفظ الزائد ولفظ الركن
مجاز والاول اوفق بكلام القوم **قوله** واما العلة قد سبق ان العلة هي الخارج المؤثر الا ان لفظ
العلة لما كان يطلق على معان اخر بحسب الاشتراك والمجاز على ما اختاره فخر الاسلام جاز ولو ان
ان يطلبوا

في هذا المقام تقسيم ما يطلق عليه لفظ العلة الى اقسام كما يقسم اليمين الى الجارية والباحرة وغيرهما او كما في السبع والشجاع
وحاصل الامر انهم اعتبروا في حقيقة العلة ثلثة امور وهي اضافة الحكم اليها وتاثيرها فيه وحصوله معها في الزمان وسموها باعتبار
الاول العلة اسما وباعتبار الثاني العلة معنى وبالثالث العلة حكما ومعنى اضافة الحكم الى العلة ما يفهم من قولنا قتل بالرمي وعتق
بالشرى وهلك بالجرح ونحو ذلك ومن تفسير العلة اسما ما تكون موضوعة في الشرع لاجل الحكم ومشروعة له انما يصح في العلل
الشرعية لا في الرمي والجرح وترك المص تقييد الاضافة بكونها بلا واسطة لانه المفهوم من الاطلاق والاضافة لما اذا
في الواقع فانه يقال هلك بالجرح وقتل بالرمي مع تحقق الوسايط ثم باعتبار حصول الامور الثلثة اعني العلية اسما ومعنى
وحكما كلها او بعضها يصير الاقسام سبعة لانه ان اجتمع الكل فواحد وان افترق فالاقسام ان اجتمع اثنان فثلثة لانهما اما الاسم والمعنى
واما الاسم والحكم واما المعنى والحكم وان افترقت فثلثة ايضا لان الحاصل اما الاسم او المعنى او الحكم وبوجه آخر ان كانت العلة
بحسب الامور الثلثة بسيطا فثلثة وان تركب من اثنين فثلثة ايضا وان تركب من الثلثة فواحد وقد اهمل
فخر الاسلام التصريح بالعلة معنى فقط والعلة حكما فقط وجعل الاقسام السبعة هي العلة اسما وحكما ومعنى والعلة اسما
ومعنى فقط والعلة التي تشبه الاسباب والوصف الذي يشبه العلل والعلة معنى وحكما لا اسما والعلة اسما وحكما لا معنى
ولما كان العلة تشبه السبب داخلة في الاقسام الاخر لا مقابلة لها اسقطها المص عن درجة الاعتبار واورد
الاقسام العلة حكما فقط ونبه في آخر كلامه على ان المراد بالوصف الذي يشبه العلل هي العلة معنى فقط لانه جزء العلة
لتحقق التاثير مع عدم اضافة الحكم اليه ولا ترتبه عليه واما لم يتعرض فخر الاسلام هنا للعلة حكما فقط لانه ذكرها
في باب تقسيم الشروط وهو الشرط الذي يشبه العلل **قوله** وهي مقارنة لا نزاع في تقدم العلة على المعلول بمعنى
احتياجه اليها ويسمى التقدم بالعلية وبالذات ولا في مقارنة العلة التامة العقلية لمعلولها بالزمان كيلا
يلزم التخلف واما في العلل الشرعية فالجمهور على انه يجب المقارنة بالزمان اذ لو جاز التخلف لما صح الاستدلال
بثبوت العلة على ثبوت الحكم وح يبطل غرض الشارع من وضع العلل للاحكام وقد يتمسك في ذلك بان الاصل
اتفاق الشرع والعقل ولا يخفى ضعفه وفرق بعض المشايخ كابي بكر محمد بن الفضل وغيره بين الشرعية والعقلية
فجوز في الشرعية تاخر الحكم عنها وظاهر عبارة الامامين ابي اليسر وفخر الاسلام يدل على انه يلزم عند القائلين بعدم
المقارنة ان يعقب الحكم العلة ويتصل بها فقد ذكر ابو اليسر انه قال بعض الفقهاء حكم العلة يثبت بعدها بلا
فصل وذكر فخر الاسلام ان من مشايخنا من فرق وقال من صفة العلة تقدمها على الحكم والحكم يعقبها ولانها
فجعلا الاستطاعة مع الفعل ووجه الفرق على ما نقل عن ابي اليسر ان العلة لا توجب الحكم الا بعد وجودها فاذا
في الفروق يكون ثبوت الحكم عقيبها فيلزم تقدم العلة بزمان واذا جاز بزمان جاز بزمانين فجعلا الاسباق
فانها عرض لا يبقى زمانين فلو لم يكن الفعل معها لزم وجود المعلول بلا علة وخلو العلة عن المعلول ولا يلزم
ذلك في العلل الشرعية لانها في نفسها بمنزلة الاعيان بدليل قبولها الفسخ بعد ازمنة متطاولة كفسخ البيع
والاجارة مثلا والجواب انه ان اراد بقوله العلة لا توجب الحكم الا بعد وجودها بعدية زمانية فهو ممنوع

بل عين

بل عين النزاع وان اراد بعدية ذاتية فهو لا يوجب تاخر المعلول عن العلة تاخرا زمانيا على ما هو المدعى
ولو سلم فيجوز اشتراط الاتصال بحكم الشرع حتى لا يجوز التاخر بزمانين وان جاز بزمان ثم لو سلم صحة
ما ذكره في مسئلة الاستطاعة فدليله منقوض في العلل العقلية اذ اكثرها اعيان لا اعراض واما بقاء العلل الشرعية حقيقة
كالعقود مثلا فلا خفاء في بطلانه فانها كلام لا يتصور حدوث حرف منها حال قيام حرف آخر والفسخ انما يرد
على الحكم دون العقد ولو سلم فالحكم ببقائها ضروري ثبت دفعا للحاجة الى الفسخ فلا يثبت في غير الفسخ **قوله** كالمعلق بالشرط
على ما ياتي في اقسام الشرط من ان وقوع الطلاق بعد دخول الدار ثابت بالتطليق السابق ومضاف اليه فيكون
علة اسما لكنه ليس بمؤثر في وقوع الطلاق قبل دخول الدار والحكم متراخ عنه فلا يكون علة معنى وحكما **قوله**
على ما ذكرنا في آخر فصل مفهوم المخالفة من ان القياس ان لا يجوز بشرط الخيار لما فيه من تعليق التمليك بالخطر الا
ان الشارع جوزه للضرورة وهي تندفع بدخوله في الحكم دون السبب الذي هو اكثر خطرا فان قيل فيلزم القول
بتخصيص العلة اي تاخر الحكم عنها لمانع قلنا الخلاف في تخصيص العلل انما هو في الاوصاف المؤثرة في الاحكام لا في
العلل التي هي احكام شرعية كالعقود والفسوخ وقد يجاب بان الخلاف انما هو في العلة الحقيقية اعني العلة اسما
ومعنى وحكما وليس بمستقيم لانه لا يتصور التراخي فيما هو علة حكما فكيف يقع فيه النزاع **قوله** ودلالة كونه علة لا
كانت العلة اسما ومعنى يتراخى عنها حكمها كان في السبب احتيج الى جهة التفرقة بينهما والدلالة على ان البيع الموقوف
او البيع بالخيار علة لا سبب وذلك انه اذا زال المانع بان ياذن المالك في بيع الفضولي او يمضي مدة الخيار
او يجيز من له الخيار في بيع الخيار يثبت الحكم مستندا الى وقت العقد اي يثبت الملك من حين الايجاب بملك المشتري
زوايده المتصلة والمنفصلة **قوله** لان المنفعة معدومة فان قلت لم لا يجوز ان يكون علة حكما بالنسبة الى
ملك الاجرة قلت من ضرورة عدم ملك المنفعة في الحال عدم ملك بدلها وهو الاجرة لاستوائهما في الثبوت كالثمن
والمثمن **قوله** لكنها اي الاجارة تشبه الاسباب وهذا استدراك من كونها علة والمص بنى شبهها بالسبب
على ان يتخلل بين العلة والحكم زمان ولا يجعل ثبوته مستندا الى حين وجود العلة كما اذا قال في رجب آجرتك الدار
من غرة رمضان فانه لا يثبت الاجارة من حين التكلم بل من غرة رمضان بخلاف البيع الموقوف فان الملك يثبت
من حين الايجاب والقبول حتى يملك المشتري المبيع بزوايده فكان ليس هناك تخلل زمان واما فخر الاسلام فقد
بنى ذلك على انه اوجد ركن العلة وتراخى عنه وصفه فتراخى الحكم الى وجود الوصف فمن حيث وجود
الاصل يكون الموجود علة يضاف اليها الحكم اذ الوصف تبع فلا ينعدم الاصل بعدمه ومن حيث ان الحكم
يتوقف على الوصف كان الاصل قبل الوصف طريقا للوصول الى الحكم ويتوقف الحكم عليه وهو واسطة هي
الوصف فيكون للعلة شبه بالاسباب بهذا الاعتبار لا يقال ان ما ذكره فخر الاسلام في الرمي من ان الحكم
لما تراخى عنه اشبه الاسباب يدل على ان مبنى شبه الاسباب على تراخي الحكم لانا نقول لما ذكر في جميع الامثلة
السابقة ان الحكم لما تراخى الى وصف كذا وكذا كانت علة تشبه الاسباب اختصر الكلام ههنا ومراده

ان حكم الرمي لما تراخى الى الوسايط المفضية الى الهلاك من المضي في الهواء والوصول الى المرمي والنفوذ فيه وغير ذلك كان الرمي علة تشبه الاسباب فصار الحاصل انها يفضي الى الحكم ان لم يكن بينهما واسطة فهو علة محضة والا فان كانت الواسطة علة حقيقية مستقلة فهو سبب محض والا فهو علة تشبه الاسباب وذلك بان يكون الواسطة امرا مستقلا غير علة حقيقية او يكون علة حقيقية غير مستقلة بل حاصلة بالاول كالمضي في الهواء الحاصل بالرمي ثم ظاهر كلام المص يدل على ان يكون الاجارة متضمنة لاضافة الحكم الى المستقبل انما يكون اذا صرح بذلك كما اذا قال في رجب آجرتك الدار من غرة رمضان وان الحكم في مثل هذه الصورة يثبت من غرة رمضان حتى لو قال آجرتك الدار من هذه الساعة يثبت الحكم في الحال فلم يكن فيه اضافة الى المستقبل ويلزم ان لا يشبه الاسباب والذي ذهب اليه المحققون سواء في الاجارة وان صحت في الحال باقامة العين مقام المنفعة الا انها في حق ملك المنفعة مضافة الى زمان وجودها كانها ينعقد حين وجود المنفعة ليقترن الانعقاد بالاستيفاء وهذا معنى قولهم الاجارة عقود متفرقة يتجدد انعقادها بحسب ما يحدث من المنفعة **قوله** وكذا كل ايجاب يصرح فيه بالاضافة الى المستقبل مثل انت طالق غدا فانه علة اسما ومعنى لاضافة الحكم اليه وتأثيره فيه لا حكما لتراخي الحكم عنه الى الغد فيشبه الاسباب لان الاضافة التقديرية كما في الاجارة توجب شبه السببية فالاضافة الحقيقية اولى فلهذا يقتصر وقوع الطلاق على مجيء الغد من غير استناد الى زمان الايجاب **قوله** وكذا النصاب علة لوجوب الزكوة اسما ومعنى لتحقق الاضافة والتأثير لا حكما لعدم المقارنة فان الحكم تراخى الى وجود النماء الذي اقيم حولان الحول مقامه مثل اقامة السفر مقام المشقة لقوله عم لا زكوة في مال حتى يحول عليه الحول ثم النصاب علة تشبه الاسباب لانه ليس مما يقارنها الحكم من غير تراخ حتى يكون علة غير شبيهة بالاسباب وهذا معنى قوله ولو لم يكن اي الحكم متراخيا الى ما اي الى وجود النماء لكان النصاب علة من غير مشابهة بالاسباب وليس ايضا سببا حقيقيا لان ذلك موقوف على ان يكون النماء علة حقيقية مستقلة وليس كذلك ضرورة ان المؤثر هو المال النامي لا مجرد وصف النماء فانه قائم بالمال لا استقلال له اصلا وهذا معنى قوله لو كان متراخيا الى ما هو علة حقيقية لكان سببا حقيقيا وليس ايضا علة العلة بمنزلة شرى القريب لانه انما يكون كذلك لو كان النماء حاصلا بنفس النصاب وليس كذلك لان النماء الحقيقي هو الدر والنسل والسمن في الاسامة وزيادة الارباح في التجارة والحكمي هو حولان الحول ولا يخفى ان ذلك لا يحصل بنفس النصاب بل بسوم السائمة وعمل التجار وتغير الاسعار ونحو ذلك وهذا معنى قوله لو كان متراخيا الى شيء يحصل حصوله بالنصاب لكان النصاب علة العلة فثبت ان النماء الذي يتراخى اليه الحكم ليس بعلة حقيقية مستقلة ولا بعلة حاصلة بالنصاب لكنه شبيه بالعلة من جهة ترتب الحكم عليه يعني ان النماء الذي هو بالحقيقة فضل على الغني يوجب مواساة الفقير بمنزلة اصل الغنى الا انه لما كان وصفا قائما بالمال تابعا له لم يجعل جزء علة بل جعل شبه علة ترجيحا للاصل على الوصف حتى جاز تعجيل الزكوة قبل الحول اذا تقرر هذا فنقول لو فرضنا ان للنماء حقيقة العلية المستقلة لكان

للنماء حقيقة السببية كما اذا دل رجل رجلا على مال الغير فسرقه فان الدلالة سبب حقيقي لا شبه العلة اصلا فاذا كان للنماء شبه العلية كان للنصاب شبه السببية لان توسط حقيقة العلة المستقلة يوجب حقيقة السببية فتوسط شبهة العلة يوجب شبه السببية وهذا معنى قوله ولو كان النماء سببا مستقلا الى آخره وانما قال سببا مستقلا اي غير حاصل بالنصاب لانه بمجرد كونه علة حقيقية لا يلزم كون النصاب سببا حقيقيا كما في علة العلة فان حقيقة العلية في الملك لا يوجب كون الشرى سببا حقيقيا وبهذا تبين ان ما يقال من ان الحكم لو كان متراخيا الى ما هو علة حقيقية لكان سببا حقيقيا انما يصح اذا اريد بالعلة حقيقة ما يكون مستقلة بنفسها وبهذا يندفع ما قيل انه لما انتفى عن النماء حقيقة العلية انتفى عن النصاب كونه علة العلة كما انتفى عنه كونه سببا حقيقيا فلا حاجة الى نفيه بقوله ولو كان متراخيا الى شيء يحصل حصوله بالمال الى آخره وههنا بحث وهو ان كون النصاب علة العلة لا ينافي مشابهته بالاسباب بل يوجبها على ما يجيء فلا معنى لذلك والاحتراز عنه بالشرطية الثالثة اعني قوله ولو كان متراخيا الى شيء يحصل حصوله بالنصاب لكان النصاب علة العلة والنماء لا يحصل حصوله بالمال لا يقال انما نفى ذلك لانه على تقدير كونه علة العلة لم يكن مما يتراخى عنه الحكم حتى يكون علة اسما ومعنى لا حكما على ما هو المقصود لانا نقول ليس من ضرورة علة العلة عدم التراخي لجواز ان يكون في الوسايط امتداد كما في الرمي والهلاك وعبارة فخر الاسلام في هذا المقام انه لما تراخى حكم النصاب اشبه الاسباب الا يرى انه انما يتراخى الى ما ليس بحادث به والى ما شبه بالعلل وهذا بيان لشبه السببية في النصاب بوجهين احدهما تراخي الحكم عنه الى ما ليس حاصلا به وهذا يوجب تأكد الانفصال بينه وبين الحكم وتحقق الشبه بالسبب وثانيهما ان للنماء شبه العلية فيوجب في النصاب شبه السببية على ما مر وغير المص هذا الكلام الى ما ترى ظنا منه ان التراخي الى ما ليس بحادث به لا يوجب شبه الاسباب كالبيع بالخيار والبيع الموقوف جوابا بان المراد التراخي الى وصف لا يحدث به وفي البيع التراخي انما هو الى مجرد زوال المانع لا الوصف فان قلت قول المص في الشرطية الثانية وان لنا لكن النماء ليس بعلة حقيقة والنماء لا يجب حصوله بالمال نفي اللزوم وهو لا يوجب نفي اللازم لجواز كونه اعم قلت بين الطرفين في الشرطيتين بلازم مساو على ما لا يخفى فكل منهما توجب نفي الاخر **قوله** حتى يوجب صحة الاداء يعني لكون النصاب هو العلة من غير ان يكون للنماء دخل في العلية صح الاداء قبل تمام الحول ولكونه علة شبيهة بالاسباب لم يتبين كون المؤدى زكوة الا بعد تمام الحول لعدم وصف العلة في الحال فاذا تم الحول والنصاب كامل فقد صار المؤدى زكوة لاستناد الوصف الى اول الحول وهذا ما يقال ان الاداء بعد الاصل قبل تمام الوصف يقع موقوفا وبعد تمام الوصف يستند الوجوب الى ما قبل الاداء **قوله** وكذا مرض الموت يعني ان الامور المذكورة علة اسما ومعنى لوجود الاضافة والتأثير لا حكما لتحقق التراخي فمرض الموت علة للحجر عن التبرع بما يتعلق به حق الورثة من الهبة

والصدقة والمحاباة ونحو ذلك وتراخي الحكم الى وصف اتصاله بالموت والجرح علة للاهلاك وتراخي الحكم الى وصف
السراية والرمي علة للموت وتراخي الى نفوذ السهم في المرمي وتزكية شهود الزنا علة للحكم بالرجم لكن بتوسط
شهادة الشهود عند ابي حنيفة حتى اذا رجع المزكون وقالوا تعمدنا الكذب ضمنوا الدية خلافا لابي يوسف
ولما كانت هذه المسئلة من قبيل علة العلة على ما لا يخفى عمم الحكم فقال وكذا كل ما هو علة العلة كشرى القريب فانه علة
للملك وهو للعتق فالعلة في جميع ذلك تشبه الاسباب من جهة تراخي الحكم من جهة تخلل الواسطة التي ليست
بعلة مستقلة بل حاصلة بالاول سوى شرى القريب فانه لا يتحقق فيه التراخي فتشبهه بالاسباب من جهة تخلل الواسطة لا غير
فلهذا لم يصرح فخر الاسلام فيه بانه علة اسما ومعنى لا حكما كما صرح بذلك في غيره وذهب المص الى ان الظاهر انه
ليس من هذا القبيل بل من قبيل العلة اسما ومعنى وحكما لوجود الاضافة والتاثير والمقارنة ولم يجزم بذلك
لعدم تصريح السلف به فعلى هذا بين العلة اسما ومعنى لا حكما وبين العلة التي تشبه الاسباب عموم من وجه
لصدقهما في الاسباب وصدق الاول فقط في البيع الموقوف وصدق الثاني فقط في مثل شرى القريب
قوله واما ما له شبهة العلية تلك العبرة لكونه عطفا على قوله واما اسما ومعنى وهذا هو العلة معنى لوجود التاثير
لجزء العلة لا اسما لعدم الاضافة اليه ولا حكما لعدم الترتب عليه اذ المراد هو الجزء الغير الاخير او احد الجزئين
الغير المترتبين كالقدر والجنس وهو عند الامام السرخسي سبب محض لان احد الجزئين طريق يفضي الى المقصود
ولا تاثير له ما لم ينضم اليه الجزء الآخر وذهب فخر الاسلام الى انه وصف له شبهة العلية لانه مؤثر والسبب
المحض غير مؤثر وهذا يخالف ما تقرر عندهم من انه لا تاثير لاجزاء العلة في اجزاء المعلول وانما المؤثر هو تمام العلة
في تمام المعلول فلعل ما ذكر ههنا لما كان علة الربوا اعني القدر مع الجنس كان لكل من القدر والجنس شبهة العلية فثبت به
ربوا النسيئة لانه شبهة الفضل لما في النقد من المزية فلا يجوز اسلام حنطة في شعير وهذا بخلاف ربوا الفضل
فانه اقوى الحرمتين فلا يثبت بشبهة العلة بل يتوقف ثبوته على حقيقة العلة اعني القدر والجنس كيف والنقد
قائم وهو قوله ثم اذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم يدا بيد قوله واما معنى وحكما يعني اذا كانت
علة ذات وصفين مؤثرين مترتبين في الوجود فالمتأخر وجودا علة معنى وحكما لوجود التاثير والاتصال
لا اسما لعدم الاضافة اليه بدون واسطة بل انما يضاف الى المجموع وذلك كالقرابة ثم الملك فان لكل
منهما نوع تاثير في العتق لان لكل منهما نوع تاثير في العتق لان لكل منهما اثرا في ايجاب الصلة ولهذا يجب
صلة القرابات ونفقة العبيد الا ان الاخير ترجح بوجود الحكم عنده فجعل علة معنى وحكما وصار الاول بمنزلة
العدم في حق ثبوت الحكم فجعل وصفا له شبهة العلية وفي كون الملك علة معنى وحكما لا اسما نظر لان اضافة
الحكم الى الملك وثبوته به امر ظاهر شائع في عبارات القوم ولفظ المص صريح فيه فكيف لا يكون علة اسما وذهب
المحققون الى ان الجزء الاول يصير بمنزلة العدم في حق ثبوت الحكم ويصير الحكم مضافا الى الجزء الاخير كالملق
الاخير في اثقال السفينة والقدح الاخير في السكر وذكر في التقويم ان الاول انما يصير موجبا بالاخير ثم الحكم يجب

بالكل

بالكل فيصير الجزء الاخير كعلة العلة فيكون له حكم العلة واجيب بان علة العلة تكون علة اسما لا محالة وقد يجاب
بانه يجب فيما هو علة اسما ان يكون موضوعا للحكم على ما صرح به الامام السرخسي وغيره والملك لم يوضع في الشرع
للعتق وانما الموضوع لملك القرابة وشراء القريب قوله حتى يصح نية الكفارة عند الشراء فان قيل الجزء
الاخير هو الملك دون الشرى فكيف يصح هذا التفريع قلت الشرى علة الملك وعلة العلة بمنزلة العلة والحكم
غير متراخ ههنا فالنية عند الشرى نية عند ما هو العلة التامة للاعتاق اذ لا اضافة الى القرابة التي هي الجزء الاول
قوله وتضمن لو اشترى رجلان قريبا لاحدهما فان اشترى الاجنبي شقصا ثم القريب بقيته ضمن
القريب نصيب الاجنبي بالاتفاق موسرا كان القريب او معسرا لانه افسد على الاجنبي نصيبه بما هو علة وهو الشرى
وان اشترياه معا فعند ابي يوسف ومحمد رح ايضا يضمن لما مر سواء علم الاجنبي او لم يعلم وعند ابي حنيفة رح
لا يضمن لان الاجنبي رضي بفساد نصيبه حيث شارك القريب في الشرى سواء علم القرابة او لم يعلم اذ لا يعذر
بالجهل لانه تقصير منه فصار كما اذا اشترى الاجنبي نصيبه ولا فاذ لا رضى منه بالفساد فان قيل كيف وجود الرضى
في صورة الجهل بالقرابة كيف وهو لا يتصور الا مع العلم بها اجيب بان الرضى امر باطن فادير الحكم مع السبب
الظاهر الذي هو الاشتراك ومباشرة الشرى ايضا لما لم يعتبر جهله وجعل في حكم العدم صار كان العلم حاصل
وفي قوله ولا يعتبر جهله اشارة الى هذا قوله حتى يضمن مدعي القرابة يعني اذا اشترى اثنان عبدا مجهول
النسب ثم ادعى احدهما انه ابنه غرم لشريكه قيمة نصيبه لان الجزء الاخير من العلة اعني القرابة قد حصل
بصنعه فيكون هو المعتق ولو كانت القرابة معلومة قبل الشرى لم يضمن مدعي القرابة لانها لم تحصل بصنعه
وقد رضي الاجنبي بفساد نصيبه فعلى قول ابي حنيفة رح ظاهر ويختص بصورة الشرى معا حتى لو اشترى
الاجنبي اولا ضمن مدعي القرابة حصته لعدم الرضى واما اذا ورثا عبدا مجهول النسب فادعى احدهما انه
قريبه يضمن المدعي لان القرابة بصنعه ولو كانت القرابة معلومة لم يضمن بالاتفاق لان الملك للوارث
ليس من صنعه ويمكن ان يتصور تاخر القرابة في الشرى ايضا بان اشتريا عبدا فادعى احدهما انه ابنه
ولا يخفى حكمه قوله او باقامة الدليل السبب الداعي هو الذي يفضي الى الشيء في الوجود فلا بد ان يتقدمه والدليل
هو الذي يحصل من العلم به العلم بذلك الشيء فربما يكون متأخرا في الوجود كالاخبار عن المحبة ويقتصر
على المجلس لان تعليق الطلاق بما لا يطلع عليه الا باخبارها بمنزلة تخييرها وهو يقتصر على المجلس قوله
والطهر مقام الحاجة يعني ان الطلاق امر محظور لما فيه من قطع النكاح المسنون الا انه شرع ضرورة انه
قد يحتاج اليه عند العجز عن اقامة حقوق النكاح والحاجة امر باطن لا يوقف عليه فاقيم دليلها
وهو زمان تجدد فيه الرغبة اعني الطهر الخالي عن الجماع مقام الحاجة تيسيرا وقد يقال ان دليل
ان دليل الحاجة هو الاقدام على الطلاق في الطهر لا الطهر نفسه قوله واستحداث الملك يعني ان المؤثر
في وجوب الاستبراء وهو الاحتراز عن الوطء ودواعيه في الامة عند حدوث الملك فيها الى انقضاء

حيضة او ما يقوم مقامها موكون الرحم مشغولا بماء الغير احترازا عن خلط المآء بالمآء وسقي الماء زرع
الغير الا انه امر خفي فاقيم دليله وهو استحداث ملك الوطي بملك اليمين مقامه فان الاستحداث دليل على ملك من احدث
منه وتلقى من جهته وملك يمكنه من الوطي المؤدي الى الشغل فالاستحداث يدل بهذه الواسطة على الشغل
الذي هو علة الاستبرآء وذهب بعضهم الى انه من اقامة السبب لان الشغل انما هو بالوطي والملك ممكن منه مؤد
اليه وداع ونظيره لان الشغل انما هو لوطي البايع والملك تمكن من وطي المشتري والاظهر ما في التقويم ان
علة الاستبرآء صيانة المآء عن الاختلاط بما قد وجد واستحداث ملك الوطي بملك اليمين سبب مؤد اليه فان هذا
الاستحداث يصح من اشترا يلزم من البايع ومن غير ظهور براءة رحمها عن مائه فلو لم يحتاط الوطي لكان نفس الملك
لادى الى الخلط وكان الاطلاق بنفس الملك سببا مؤديا اليه فظهر انه دليل باعتبار سبب باعتبار ولهذا سماه
الامام السرخسي عن السبب الظاهر الدليل على العلة قوله كما في تحريم الدواعي اي دواعي الجماع من المس والتقبيل
والنظر بشهوة حيث اقيمت مقام الزنا في الحرمة على الاطلاق اذا كانت مع الاجنبية واقيمت مقام الوطي
في الحرمة حالتي الاعتكاف والاحرام اذا كانت مع الزوجة او الامة قوله ولما جعلوا الجزء الاخير يعني ان
العموم وان لم يصرحوا بالعلة معنى فقط والعلة حكما فقط الا ان التقسيم العقلي يقتضيهما والاحكام تدل على ثبوتهما
اما الاول فلان الجزء الاول من العلة لا يضاف الحكم اليه ولا يترتب عليه مع تاثيره فيه في الجملة فيكون علة معنى
لوجود التاثير لا اسما ولا حكما لعدم الاضافة والمقارنة فله شبهة العلة وهو الجزء الغير الاخير من العلة
يكون هذا القسم بعينه واما الثاني فلانه لا معنى للعلة حكما فقط الا ما يتوقف الحكم عليه ويتصل به من غير
اضافة ولا تاثير فالجزء الاخير من السبب الداعي الى الحكم اذا كان بحيث يتصل به الحكم يكون علة حكما لوجود
المقارنة لا اسما لعدم الاضافة اليه ولا معنى لعدم التاثير اذ لا تاثير للسبب الداعي فكيف لجزئه وكذلك
الشرط الذي علق عليه الحكم كدخول الدار فيما اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق يتصل به الحكم من غير
اضافة ولا تاثير فيكون علة حكما فقط قوله واما السبب فهو لغة ما يتوصل به الى الشيء واصطلاحا ما يكون
طريقا الى الحكم من غير تاثير وقد جرت العادة بان يذكر في هذا المقام اقسام ما يطلق عليه اسم السبب حقيقة
او مجازا او يعتبر في تعدد الاقسام اختلاف الجهات والاعتبارات وان اتحدت الاقسام بحسب الذوات ولذا
ذهب فخر الاسلام الى ان اقسام السبب اربعة سبب محض كدلالة السارق وسبب في معنى العلة كسوق
الدابة لما يتلف بها وسبب مجازي كاليمين وسبب له شبهة العلة كالطلاق المعلق بالشرط ولاراد
المصنف الرابع هو بعينه السبب المجازي كما اعترف به فخر الاسلام وان عد المجازي من الاقسام لكنه حسن
قسم السبب الى ما فيه معنى العلة والى السبب كذلك وسمى الثاني سببا حقيقيا ثم قال ومن السبب ما هو سبب مجازا
اي ما يطلق عليه اسم السبب ولم يتعرض للسبب الذي فيه شبهة العلل قوله فاعلم ان الاعتراض يعني انما ذكر
فايدة تمهيد لتقسيم السبب الى ما يضاف اليه العلة والى ما لا يضاف يعني ان السبب مفض الى الحكم وطريق اليه مؤثر

فيه فلا بد للحكم من علة مؤثرة فيه موضوعة له فالسبب اما ان يضاف اليه العلة او لا فالاول السبب الذي في معنى
العلة كسوق الدابة فانه لم يوضع للتلف ولم يؤثر فيه وانما هو طريق للوصول اليه والعلة هو وطي الدابة
بقوايمها وذلك التلف وهو مضاف الى السوق وحادث به فيكون له حكم العلة فيما يرجع الى بدل المحل لا فيما يرجع
الى جزاء المباشرة فيجب على السايق الدية لا الحرمان على الميراث ولا الكفارة ولا القصاص وكالشهادة
بوجوب القصاص فانها لم توضع له ولم تؤثر فيه وانما هي طريق اليه والعلة ما توسط من فعل الفاعل المختار الذي هو
المباشر للقتل الا انه سبب في معنى العلة لان مباشرة القاتل مضافة الى الشهادة حادثة بها من جهة انه ليس للولي
استيفاء القصاص قبل الشهادة فتصلح لايجاب ضمان المحل دون جزاء المباشرة فيجب على الشاهد اذا رجع الدية
لا القصاص لانه جزاء المباشرة ولا مباشرة من الشاهد لان شهادته انما صارت قتلا اي مؤدية اليه بواسطة
قضاء القاضي واختيار الولي القصاص على العفو وعند الشافعي يجب على الشهود القصاص اذا قالوا عند
الرجوع تعمدنا الكذب وعلمنا من حاله انه لا يخفى عليهم انه يقتل بشهادتهم لانه جعل السبب المؤكد بالقصد
الكامل بمنزلة المباشرة في ايجاب القصاص تحقيقا للزجر وجوابه ان مبنى القصاص على المماثلة ولا مماثلة بين
المباشرة والتسبيب وان قوي وتاكد والثاني السبب الحقيقي بان يتوسط بينه وبين الحكم علة هي فعل اختياري
غير مضاف الى السبب كفعل السارق بين الدلالة على المال وبين سرقته ولا يكفي في ذلك مجرد كون العلة فعلا
اختياريا كما في مسئلة الشهادة بالقصاص وقوله في بعض نسخ الشرح فالسبب حقيقي لم يقع موقعه على ما لا
يخفى قوله بخلاف ما اذا زوجها يعني لو زوج المرأة وكيلها او وليها على شرط انها حرة فاذا هي امة
يضمن الوكيل او الولي للمتزوج قيمة الولد لان التزويج موضوع للاستيلاد وطلب النسل فيكون المزوج
صاحب العلة وايضا الاستيلاد مبني على التزويج المشروط بالحرية وصفا لازما فيصير وصف الحرية بمنزلة
العلة كالتزويج فيكون الشارط صاحب العلة قوله ازالة الامن سبب للضمان ازالة المحرم الامن
الملتزم بعقد الاحرام اذا اتصلت حال كونه محرما علة للضمان وموجب له فلو لم يكن الدال محرما حين قتل
المدلول الصيد لم يجب الضمان وحقيقة الدلالة الاعلام اي احداث العلم في الغير فيجب ان لا يكون المدلول
عالما بمكان الصيد وان لا يكذب الدال في ذلك قوله وصيد الحرم اي بخلاف صيد الحرام اذا دل عليه
غير المحرم رجلا فقتله فان الدال لا يضمن لان دلالته سبب محض لان كون صيد الحرم محفوظا للبعد
عن الناس حتى يكون الدلالة عليه ازالة للامن وموجبة للضمان بل هو محفوظ بكونه صيد الحرم الذي
جعله الله تعالى آمنا ليبقى متنعما ببقاء الدنيا فتعرض الصيد فيه بمنزلة اتلاف الاموال المملوكة والموقوفة
ولهذا يكون ضمانه ضمان المحل لا يتعدد بتعدد الجاني بخلاف الضمان الواجب بالاحرام فلو دل
المحرم على صيد الحرم كان الضمان بالجناية على الاحرام لا بازالة الامن فان قلت السعاية الى
السلطان الظالم سبب محض وقد وجب الضمان على الساعي قلت مسئلة اجتهادية افتوا فيها بعض العلماء

استحسانا لغلبة النسيان قوله فوجابه هو من الوجي وهو الضرب باليد او السكين قوله كما التطليق اي كالصيغ الدالة
على تعليق الطلاق او العتاق او النذر بشيء فانها قبل وقوع المطلق عليه اسباب مجازية لما يترتب عليها من الجزاء وهو وقوع
الطلاق او العتاق ولزوم المنذور به لافضائها اليه في الجملة لا اسباب حقيقية اذ ربما لا تفضي اليه بان لا يقع المعلق
عليه فتقول للجزاء حال من التطليق وما عطف عليه كما التطليق ونحوه حال كونها اسبابا للجزاء ولو كان متعلقا بقوله
ما هو سبب على ما زعم المص لكان المعنى منه ما هو سبب مجازا للجزاء كالطلاق المعلق ونحوه وكاليمين للكفارة وفساده
واضح ثم تسمية هذه الصيغ سببا مجازا انما هي قبل وقوع المعلق عليه كدخول الدار مثلا واما بعده فيصير تلك الانعقادات
عللا حقيقية لتاثيرها في وقوع الاجزية مع الاضافة اليها والاتصال بها بمنزلة البيع للملك وذلك ان الشرط كان
مانعا للعلة عن الانعقاد فاذا زال المانع انعقدت علة حقيقية بمنزلة الانعقادات المنجزة وهذا الخلاف ما اذا قال والله
لا ادخل هذه الدار فدخلها فان علة الكفارة لا يصير هي اليمين لانها موضوعة للبر والبر لا يفضي الى الكفارة وانما يفضي اليها
الحنث الذي هو ضده والبر مانع عنه فكيف يصلح علة لثبوته وانما علة الكفارة هي الحنث لانه المؤثر فيها وقد سبق
ذلك في بحث الشرط فان قلت قد اعتبر في حقيقة السببية الافضاء وعدم التاثير فكان هذا القسم حقيقة مجازا العلة
لا الافضاء ينبغي ان يجعل السبب الذي فيه معنى العلة ايضا مجازا لوجود التاثير قلنا نعم الا ان عدم التاثير كان
قيدا عدميا وكان حقيقة السببية في اللغة ما يكون طريقا الى الشيء وموصلا اليه خصوا هذا القسم الذي ينتفي فيه الايصال
والافضاء باسم المجاز ونبهوا على مجازية ما فيه معنى العلة بان سموا السبب الذي ليس فيه معنى العلة سببا حقيقيا وفيها
هذا القسم مجازا بالنظر الى الوضع اللغوي ايضا خصوه باسم المجاز والعلاقة انه يؤول الى السببية بان يصير طريقا
للوصول الى الحكم عند وقوع المعلق عليه وفيه نظر لان ما يؤول لا يصير سببا حقيقيا بل علة على ما سبق اللهم
الا ان يراد بالسبب بحسب اللغة والاولى ان يقال العلاقة هي مشابهته للسبب من جهة انه يفضي افضاء الى الحكم
في الجملة ولو بعد حين قوله ثم عندنا لهذا المجاز اي للمعلق بالشرط الذي سميناه سببا مجازا شبهة الحقيقة اي
جهة كونه علة حقيقية من حيث الحكم وعند زفر رحمه الله هو مجاز محض وهذا الخلاف يظهر في مسئلة ابطال تنجيز الطلاق التعليق
وقد ذكر في الكتاب استدلال زفر على عدم الابطال اولا ودليلهم على الابطال ثانيا وجوابهم عن استدلال
زفر ثالثا اما وجه استدلاله فهو ان المعتبر وجود الملك حال وجود الشرط لان التعليق لا يفتقر الى الملك حال التعليق
بدليل صحة التعليق بالتزويج مثل ان تزوجتك فانت طالق بل انما يفتقر اليه حال وجود الشرط للتنظير فائدة اليمين
اذ المقصود من اليمين تاكيد البر بايجاب الجزاء في مقابلته فلا بد من ان يكون الجزاء غالب الوجود وتحقق عند
فوات البر ليحمل خوف نزوله على المحافظة وذلك بقيام الملك حال وجود الشرط فان علقه بالملك كان ان
تزوجتك فانت طالق كان الملك متحقق الوجود عند فوات البر فيظهر فائدة اليمين تحقيقا وان علقه بغير الملك
كدخول الدار مثلا فوجود الملك وعدمه عند وقوع الشرط وفوات البر غير معلوم التحقق فاشترط الملك حال
حال التعليق ليترجح جانب وجود الملك عند وجود الشرط لحكم الاستصحاب وهو ان الاصل في الثابت بقاؤه فيتحقق

فائدة اليمين بحسب غالب الوجود فيصح التعليق وينعقد الكلام يمينا وبعد ما صح التعليق بناء على غالب
دليل وجود الملك عند وقوع الشرط فزوال الملك بان يطلقها ما دون الثلث لا يبطل التعليق بناء على
احتمال حدوثه عند وجود الشرط اتفاقا فكذا لا يبطل زوال الحل بان يطلقها الثلث بناء على هذا الاحتمال
ايضا والحاصل انه لا يشترط في الابتداء التعليق بقاء المحل كما اذا قال للمطلقة الثلث ان تزوجتك فانت طالق
حتى لو تزوجها بعد الزوج الثاني يقع الطلاق فلان لا يشترط ذلك في بقاء التعليق اولى لان البقاء اسهل
من الابتداء واما دليلهم على ان التنجيز يبطل فتقريره ان اليمين سواء كانت بالله او بغيره انما شرعت للبر اي تحقق
المحلوف عليه من الفعل او الترك وتقوية جانبه على جانب نقيضه فلا بد من ان يكون اليمين بغير الله مضمونا بالجزاء
اي بلزوم المحلوف به من الطلاق او العتاق او نحوه كما ان اليمين بالله يصير مضمونا بالكفارة وتحقيقا
لما هو المقصود باليمين من الحمل او المنع واذا كان البر مضمونا بالجزاء كان للجزاء شبهة الثبوت في الحال
اي قبل فوات البر اذ للضمان شبهة الثبوت قبل فوات المضمون كما في المغصوب فانه مضمون بالقيمة بعد الفوات
فيكون للغصب شبهة ايجاب القيمة قبل الفوات حتى يصح الابراء عن القيمة والعين والكفالة حال قيام العين
المغصوبة في يد الغاصب مع انه لا يصح شيء من الاحكام قبل الغصب ولان البر في التعليق انما وجب لخوف
لزوم الجزاء والواجب لغيره يكون ثابتا من وجه دون وجه فيكون له عرضية الفوات في حق نفس الجزاء
حكم يلزم عند فوات البر فيلزم عند عرضية الفوات للبر عرضية الوجود للجزاء فيلزم عرضية الوجود بسببه
ليكون المسبب ثابتا على قدر السبب وهذا معنى شبهة الثبوت في الحال وكما لا بد لحقيقة الشيء من المحل كذلك
لا بد منه لشبهته ولهذا لا تثبت شبهة النكاح في غير النساء وذلك لان معنى الشبهة قيام الدليل مع تخلف
المدلول لمانع ويمتنع ذلك في غير المحل فيبطل التعليق بزوال المحل بان يطلقها ثلثا لان الفوات محل الجزاء كما
يبطله بطلان محل الشرط بان يجعل الدار بستانا فلا يبطله زوال الملك بان يطلقها ما دون الثلث
لقيام المحل من وجه بامكان الرجوع اليها فان قلت فليعتبر امكان الرجوع فيما اذا فات المحل قلت
لما فات ما لا بد منه لتحقق البطلان والملك لم يتم دليل على انه لا بد منه في الابتداء ليتحقق بفواته البطلان
وانما لا يكون منه بد عند وقوع الشرط وقد امكن عوده فلا جهة للبطلان في الطريقة البزغرية انما لم يشترط
بقاء الملك لبقاء التعليق كما شرط الحل لان محلية الطلاق تثبت بمحلية النكاح وهي تفتقر الى بقاء المحل
لا الى بقاء الملك فحاصل هذا الطريق ان المحلية شرط لليمين انعقادا وبقاء فيبطل بفواتها بالتطليقات
الثلث واما ما ذكره المص من ان تطليقات الملك شبهين للجزاء فيبطل اليمين بفواتها فانما هو حاصل طريق
آخر للاصحاب في هذه المسئلة وهو ان هذه اليمين انما يصح باعتبار الملك القائم وليس فيه الا ثلث تطليقات
فاذا استوفاها كلها بطل الجزاء فيبطل اليمين كما اذا فات الشرط بان جعل الدار بستانا او حماما اذ اليمين
لا ينعقد الا بالشرط والجزاء بل افتقارها الى الجزاء اكثر لانها يتوقف كيمين الطلاق ويمين العتاق

ونوقض هذا الطريق بما اذا علق الثلث بالشرط ثم يطلق ثنتين ثم عادت اليه بعد زوج آخر ووقع الشرط
فانه يقع الطلاق الثلث عند ابي يوسف وعند ابي حنيفة ومحمد تعين طلقتا هذا الملك لم يقع الا واحدة
فانها الباقية فقط ولذا صرح شمس الائمة وفخر الاسلام بان بطلان التعليق بانعدام المحل لا بان المعلق بالشرط
تطليقات ذلك العقد واما الجواب عن استدلال زفر وهو انه انما اشترط في التعليق بغير السبب شبهة الحقيقة في
السبب ليلزم منه شبهة الثبوت للجزاء في الحال فيلزم اشتراط المحل في الحال ليكون البقاء على ثبوته عند وجود
الشرط بحكم الاستصحاب فيتحقق كون اليمين مضمونا بالجزاء ولا حاجة الى ذلك في التعليق بالتزوج لان وجود الملك
عند وجود الشرط متحقق ضرورة ان الشرط انما هو علة تحقق الملك فيكون اليمين مضمونا بالجزاء من غير حاجة الى اثبات
الشبهة ولا يخفى ان هذا الجواب مستغنى عما ذكره المصنف من ان الشرط فيه اي في هذا التعليق بمعنى العلة وليس للجزاء شبهة
الثبوت قبلها اي قبل العلة وان هو جواب آخر تقرير ان الشرط هنا اعني في صورة التعليق بالتزوج بمعنى العلة لان
ملك الطلاق قد ما يستفاد بالنكاح وليس للجزاء شبهة الثبوت قبل العلة لانه يمتنع ثبوت حقيقة الشيء قبل علته
كالطلاق قبل النكاح فكذا شبهته اعتبارا للشبهة بالحقيقة ولان شبهة الشيء لا تثبت حيث لا تثبت حقيقته
كشبهة النكاح في غير النساء وانما لم يبطل التطليقات الثلث تعليق الظهار لان محل حكم الظهار هو ان الرجل
لان عمله المنع عن الوطي وذلك في الرجل موقا به لم يتجدد ولان عمله ليس في ابطال حل المحلية حتى ينعدم بانعدام
المحل بل في منع الزوج عن الوطي الحال الى وقت التكفير والمنع ثابت بعد التطليقات الثلث فيثبت الظهار لان
ان ابتداء الظهار لا يتصور في غير الملك لان معناه تشبيه المحللة بالمحرمة **قوله** واعلم ان الكل من الاحكام

بيان اسباب الشرائع

قد جرت عادة القوم بان يوردوا في آخر مباحث اقسام النظم بابا لبيان اسباب الشرايع اي الاحكام المشروعة
على وجه الاجمال والمص لما ضبط ما تفرق من المباحث المتعلقة بالعلة والسبب والشرط ونحو ذلك اورد هذا البحث
بعد ذكر السبب وصدره بكلمة اعلم تنبيها على انه باب جليل القدر في الاصول يجب ضبطه وعلى الكلام زعم بعضهم
من انه لا عبرة بالاسباب اصلا والاحكام انما تثبت بايجاب الله تعالى صريحا او دلالة بنصب الادلة والعلم لنا انما حصل
من الادلة وذلك للقطع بانها مضافة الى ايجاب الله تعالى لانه شارع الشرايع اجماعا فلو اضيفت الى الاسباب لزم
توارد العلل المستقلة على معلول واحد وايضا لو كانت المذكورات عللا واسبابا لما انفكت الاحكام عنها ولم
يتوقف على ايجاب الله تعالى وانكر بعضهم ذلك في العبادات خاصة اذ المقصود فيها الفعل فقط ووجوبه بالخطاب اجماعا
بخلاف المعاملات والعقوبات فانها تترتب على افعال العباد فيجوز ان يضاف الاموال وتسليم النفس للعقوبة
الى الاسباب ونفس الوجوب الى الخطاب والجواب ان الاحكام في انه شارع الشرايع هو الله تعالى وحده وانه الموجب اي
الاحكام الا انما نضيف ذلك الى ما هو سبب في الظاهر بجعل الله تعالى وبجعل الاحكام مرتبة عليها تيسيرا
وتسهيلا على العباد ليتوصلوا بذلك الى معرفة الاحكام بمعرفة الاسباب الظاهرة على انها امارات وعلامات
لا مؤثرات وبعض ذلك قد ثبت بالنص والاجماع كالبيع للملك والقتل للقصاص والزنا للحد الى غير ذلك

والى ما ذكرنا اشار بقوله سببا ظاهرا ترتب عليه الحكم على ما مر في فصل الامر **قوله** فسبب وجوب الايمان بالله اي
التصديق والاقرار بوجوده ووحدانيته وساير صفاته على ما ورد به النقل وشهد به العقل هو حدوث
العالم اي كون جميع ما سوى الله من الجواهر والاعراض مسبوقا بالعدم وانما سمي عالما لانه علم على وجود الصانع
به يعلم ذلك ولا خفاء في ان وجوب الايمان بايجاب الله تعالى الا انه ينسب الى سبب ظاهر تيسيرا على العباد
وقطعا لحجج المعاندين والزاما لهم لئلا يكون لهم تشبث بعدم ظهور السبب ومعنى سببية حدوث العالم انه سبب
لوجوب الايمان بالله تعالى الذي هو فعل العبد لا لوجود الصانع او وحدانيته وغير ذلك مما هو ان ذلك
ان الحادث يدل على ان محدثا صانعا فاقدا غنيا عما سواه واجبا لذاته قطعا للتسلسل ثم وجوب الوجود
ينبئ عن جميع الكمالات وينفي جميع النقصانات لا يقال لو كان السبب هو الحدوث الزماني على ما فسر ثم لما كان
القائلون بقدم العالم بالزمان وحدوثه بالذات بمعنى المسبوقية بالغير والاحتياج اليه قائلين بوجوب
الايمان بالله لانا نقول من جملة الايمان بالله الايمان بانه صانع العالم بارادته واختياره والمختار
لا يكون الا حادثا وهم ينفون ذلك ولو سلم فليس المراد ان السبب بالنظر الى كل احد هو حدوث العالم
فقط بل مراتب الناس في ذلك متفاوتة على ما يشير قوله تعالى سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم الآية الا
ان الاستدلال بالآفاق والانفس هو اشد المراتب وضوحا واكثرها وقوعا واشهرها دوما اذ كل احد
يشاهد نفسه والارضين فكان ملازما للكل من هو من اهل الايمان فلذا صح ايمان الصبي المميز لتحقق سببه
وهو الآفاق والانفس ووجود ركنه وهو التصديق والاقرار الصادر عن النظر والتأمل اذ الكلام
في الصبي العاقل وهو اهل لذلك بدليل ان الايمان قد يتحقق في حقه تبعا للابوين فلو امتنع صحته لم يكن الا
لحجر شرعي وذلك في الايمان محال لانه لا يحتمل عدم المشروعية اصلا ثم هو غير مخاطب بالايمان لعدم التكليف
العجز في الخطاب فيسقط عنه الاداء الذي يحتمل السقوط في بعض الاحوال كما اذا اراد الكافر ان يؤمن
فاكره على السكوت عن كلمة الاسلام قال ابو اليسر وجوب الاداء مبني على العقل الكامل عند بعضهم وعلى
الخطاب عند عامة المشايخ فالصبي اذا بلغ في شاهق الجبل ولم يبلغه الدعوة فمات ولم يسلم كان معذورا
عند عامة المشايخ اذ وجوب الاداء بالخطاب ولم يبلغه وعند الآخرين لا يكون معذورا لان وجوب
الاداء انما يثبت اذ الحاق في حكم يحتمل الفسخ والايمان ليس كذلك بل انما ينبني صحة الاداء على كونه مشروعا
في حق المؤدي كما في جمعة المسافر **قوله** وللصلوة اي سبب الوجوب للصلوة هو الوقت على ما مر تحقيق
ذلك في الفصل المعقود لبيان المأمور به نوعان مطلق وموقت **قوله** وللزكوة اي سبب الوجوب للزكوة
ملك المال الذي هو نصاب وجوب الزكوة في ذلك المال لاضافتها اليه مثل قوله عليه السلام ادوا ربع عشر
اموالكم ولتضاعف الوجوب بتضاعف النصاب في وقت واحد واعتبر الغنى لانه لا صدقة الا عن
ظهر غنى واحوال الناس في الغنى مختلفة فقدر الشارع بالنصاب الذي يكامل الغنى يكون بالنماء فينصرف

لا للحاجة المتجددة فبنى اصل المال فيحصل الغنى وتيسر الاداء فصار النماء شرطا لوجوب الاداء تحقيقا للغنى و
اليسر الا ان النماء امر باطن واقيم مقامه السبب المؤدي اليه وهو الحول المستجمع للفصول الاربعة التي بها
تاثير النماء بالدر والنسل وزيادة القيمة بتفاوت الرغبات في كل فصل الى ما يناسبه فصار الحول شرطا وتجدده
تجددا للنماء وتجدد النماء تجددا للمال الذي هو السبب لان السبب هو المال بوصف النماء والمال بهذا النماء غيره
بذلك النماء فيكون تكرر الوجوب بتكرر الحول تكرر الحكم بتكرر السبب لا بتكرر الشرط قوله وللصوم اتفق الناس
على ان سبب وجوب صوم رمضان هو الشهر لانه يضاف اليه ويتكرر بتكرره الا ان شمس الائمة ذهب الى ان السبب
هو مطلق شهود الشهر اعني الايام بلياليها لان الشهر اسم للمجموع وسببيته باعتبار اظهار شرف الوقت وذلك
في الايام والليالي جميعا ولهذا لزم القضاء على من كان اهلا في الليل ثم جن وافاق بعد مضي الشهر ولهذا صح
نية الاداء بعد تحقق جزء من الليل ولم يصح قبله وليس من حكم السبب جواز الاداء فيه بل في وقت الواجب ووقت
الصوم هو النهار لا غير وذهب الاكثرون وهو المختار عند المصنف الى ان كل يوم سبب لصومه يعني ان الجزء الاول
الذي لا يتجزى من اليوم سبب لصوم ذلك اليوم لان صوم كل يوم عبادة على حدة مختص بشرائط وجوده منفرد
بالانتقاض بطرو ما ينافيه فيتعلق بسبب على حدة واما جواز النية بالليل ووجوب القضاء على من
افاق بعض الشهر فقد مر بيانه في باب الامر قوله وعن اما الانتزاع للحكم يعني ان كلمة عن تدل على انتزاع
الشيء عن الشيء وانفصاله عنه لانها للبعد والمجاوزة فاذا وقعت صلة للاداء فهي بحكم الاستقراء اما ان تكون
لانتزاع الحكم عن السبب كما يقال ادى زكوة عن ماله والخراج عن ارضه او تكون للدلالة على ان ما وجب على المحل
قد اداه عنه غيره كانه نايب عنه كما يقال ادى العاقلة الدية عن القاتل وحمل الحديث على المعنى الثاني باطل لانه يقتضي
الوجوب على العبد والكافر والفقير الذين يكونون في مؤنة المكلف ضرورة دخولهم فيمن يمونون وهذا باطل
لان العبد لا يملك شيئا فلا يكلف بوجوب مالي والكافر ليس من اهل القربة والفقير ممن يجب له فلا يجب عليه
ويصرف اليه فلا يصرف عنه اذ لا خراج على المراب وذكر في الاسرار ما يصلح جوابا عن هذا وهو ان العبد
من حيث انه انسان مخاطب ويتمن صدقة فالظاهر انها عليه كالنفقة والمولى ينوب عنه ولكن في الحقيقة لا
وجوب عليه لانه التحق بالبهيمة فيما ملك عليه ففي اصل الخلقة الوجوب على العبد وعلى اعتبار عارض المالكية
الوجوب على المولى فوقعت كلمة عن اشارة الى المعنى الاصلي وبهذا تتناول الصبي والكافر قوله كما ان
تضاعف الوجوب فانه امر حقيقي لا يحتمل الاستعارة التي هي من اوصاف اللفظ كذا قيل وليس بشيء لان مراد
السائل بالاستعارة انه كما جاز الاضافة الى غير السبب مجازا فليجز تضاعف الوجوب بتضاعف غير السبب
بناء على انه يشبه السبب في احتياج الحكم اليه فالجواب ان الاضافة الى غير السبب واردة في الشرع كحجة الاسلام
وصلوة المسافر وتضاعف الوجوب بتضاعف غير السبب لم يرد الا ان يجعل تضاعفا للسبب كالحول على
ما مر واما تكرر الواجب بتكرر الوقت فتكرر بتكرر السبب ايضا لان السبب هو الراس بصفة المؤنة و

والمؤنة تتكرر وجوبها بتكرر الحاجة والشرع جعل يوم الفطر وقت الحاجة فيتجدد بتجدد الحاجة قوله فهذا الدليل
ادى اشارة الى دفع ما يتوهم من الترجيح بكثرة الادلة وهو ان دليل سببية الفطر هو الاضافة فقط ودليل
سببية الراس هو الاضافة وغيرها فيرجح بانه ترجيح بالقوة قوله وايضا وصف المؤنة يرجح سببية
الراس لان تعليق الحكم بوصف المؤنة في قوله عم ادوا عمن تمونون يشعر بان في الصدقة تجب وجوب
المؤن والاصل في وجوب المؤن راس يلي عليه كما في العبيد والبهائم ففيه تنبيه ابتناء على اعتبار المؤنة و
الولاية قوله وللحج اي سبب الوجوب للحج هو البيت بدليل الاضافة لا الوقت والاستطاعة اذ لا يرد
اضافة اليه ولا تكرر مع صحة الاداء بدون الاستطاعة كما في الفقير بل الوقت شرط لجواز الاداء و
الاستطاعة لوجوبه اذ لا جواز بدون الوقت ولا وجوب بدون الاستطاعة قوله وللعشر يعني
ان سبب كل من العشر والخراج هي الارض النامية الا انها للعشر بالنماء الحقيقي وللخراج بالنماء التقديري
وهو التمكن من الزراعة والانتفاع وذلك لان العشر مقدر بجنس الخارج فلا بد من حقيقته والخراج
مقدر بالدراهم فيكفي النماء التقديري فنقول لحقيقة الخارج متعلق بالنامية ثم كل من العشر والخراج
مؤنة للارض حتى لا يعتبر فيه الاهلية الكاملة لان الله تع حكم ببقاء العالم الى الحين الموعود وذلك
بالارض وما يخرج منها فيجب عمارتها والنفقة عليها كالعبيد والدواب فيلزم الخراج للمقاتلة
الذابين عن الدار الحامين عن الاعداء والعشر للمحتاجين والضعفاء الذين بهم يستنزل النصر
على الاعداء ويستمطر في السنة الشهباء فيكون النفقة على الفريقين نفقة على الارض تقديرا ثم باعتبار
النماء الحقيقي العشر عبادة لان الواجب جزء من النماء اعني الخارج من الارض قليلا او كثيرا بمنزلة
الزكوة من المال النامي وباعتبار النماء التقديري الخراج عقوبة لما فيه الاشتغال بالزراعة من
الاعراض عن الجهاد الاصغر والاكبر والاقبال على البغوض المذموم بلسان الشرع والدنيا راس
الخطايا وبهذا لا يصلح سببا للزكوة والصغار وفرطت هو بمنزلة الجزية ولا خفاء في ان الارض اصل
والنماء وصف وتبع فيكون باعتبار الاصل كل منهما مؤنة وباعتبار الوصف العشر عبادة والخراج
عقوبة فيتنافيان باعتبار الوصف فلا يجتمعان في سبب واحد هو الارض النامية وعند الشافعي رحمه
يجب العشر من الارض الخراجية وان لم يجب الخراج من الارض العشرية وذلك لان سبب الخراج
عنده الارض وسبب العشر الخارج من الارض قوله وللطهارة ارادة الصلوة لترتبها عليها في قوله تع
اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا اي اذا اردتم القيام الى الصلوة ومثل هذا يشعر بالسببية واما اضافتها
الى الصلوة وثبوتها بثبوتها وسقوطها بسقوطها فانما يصلح دليلا على سببية الصلوة دون ارادتها
والحدث شرط لوجوب الطهارة لان الغرض من الطهارة ان يكون الوقوف بين يدي الرب بصفة
الطهارة فلا يجب تحصيلها الا على تقدير عدمها وذلك بالحدث فيتوقف وجوب الطهارة على الحدث فيكون

شرطا ولهذا لو توضأ من غير وجوب كما لو توضأ قبل الصلوة واستدام الى الوقت جازت الصلوة بها لان المعتبر في الشرط هو الوجود قصدا او لم يقصد وليس الحدث بسبب لان السبب هو ما يفضي اليه ويلائمه والحدث يزيل الطهارة وينافيها وقد يجاب بانه لا يجعل سببا لنفس الطهارة بل لوجوبها وهو لا ينافيه بل يفضي اليه لا يقال لو كان الحدث شرطا لوجوب الطهارة وهي شرط للصلوة لكان الحدث شرطا للصلوة لان شرط الشرط شرط وايضا الشرط مشروطه بالطهارة فيتأخر عنها فلو كانت سببا للطهارة لتقدمت عليها وهذا محال لانا نجيب عن الاول بان شرط الصلوة وجود الطهارة لا وجوبها والمشروط بالحدث وجوبها لا وجودها وعن الثاني بان المشروط هو صحة الصلوة ومشروعيتها والشرط وجود الطهارة والسبب هو ارادة الصلوة لا نفسها والمسبب هو وجوب الطهارة لا وجودها فالمتقدم غير المتأخر قوله وللحدود والعقوبات يريد ان السبب يكون على وفق الحكم فاسباب الحدود والعقوبات المحضة تكون محظورات محضة كالزنا والسرقة والقتل واسباب الكفارات لما فيها من معنى العبادة والعقوبة تكون امورا دائرة بين الحظر والاباحة مثلا الفطر في رمضان من حيث انه يلاقي فعل نفسه الذي هو مملوك له مباح ومن حيث انه جناية على العبادة محظور وكذا الظهار والقتل الخطأ وصيد الحرم ونحو ذلك فان فيها كلها جهة من الحظر والاباحة بخلاف مثل الشرب والزنا فانه يلاقي حراما محضا فان قيل ظاهر هذا الكلام يشعر بان سبب كفارة اليمين هو اليمين وانها دائرة بين الحظر والاباحة وقد سبق ان السبب الحقيقي هو الحنث واليمين سبب مجاز قلنا بني الكلام ههنا على السببية المجازية لانها اظهر واشهر حتى ذكر صاحب الكشف ان سبب الكفارة هو اليمين بلا خلاف لاضافتها اليها الا انها سبب بصفة كونها معقودة لانها الدائرة بين الحظر والاباحة لا الغموس وشرط وجوبها فوات البر لان الواجب في اليمين هو البر احترازا عن هتك حرمة اسم الله والكفارة خلف عن البر ليصير كانه لم يفت فيشترط فوات البر لئلا يلزم الجمع بين الخلف والاصل واليمين وان انعدمت بعد الحنث في حق الاصل اعني البر لكنها قائمة في حق الخلف فالسبب في الاصل والخلف واحد قوله ولشرعية المعاملات يعني ان ارادة الله تعالى بقاء العالم الى حين علمه وزمان قدره لشرعية البيع والنكاح ونحو ذلك وتقريره ان الله تعالى قدر لهذا النظام المنوط بنوع الانسان بقاء الى قيام الساعة وهو مبني على حفظ الاشخاص اذ بها بقاء النوع والانسان لفرط اعتدال مزاجه في البقاء الى امور صناعية في الغذاء واللباس والمسكن وذلك يفتقر الى معاونة ومشاركة بين افراد النوع ثم يحتاج للتوالد والتناسل الى ازدواج بين الذكور والاناث وقيام بالمصالح وكل ذلك يفتقر الى اصول كلية مقررة من عند الشارع بها يحفظ العدل والنظام بينهم في باب المناكحات المتعلقة ببقاء النوع والمبايعات المتعلقة ببقاء الشخص اذ كل احد يشتهي ما يلائمه ويغضب على من يزاحمه فيقع الجور ويختل امر النظام فلهذا السبب شرعت المعاملات قوله وللاختصاصات قد سبق ان من الاحكام ما هو من آثار افعال العباد كالملك في البيع والحل في النكاح والحرمة في الطلاق وهذه تسمى الاختصاصات الشرعية

فيها

فيها الافعال التي هي آثارها وهي التصرفات المشروعة كالايجاب والقبول مثلا فان حاصل ان الفقه هو العلم بالاحكام الشرعية العملية على ما تقرر فهي اما ان تتعلق بامر الآخرة وهي العبادات او بامر الدنيا وهي اما ان يتعلق ببقاء الشخص وهي المعاملات او ببقاء النوع باعتبار المنزل وهي المناكحات او باعتبار المدنية وهي العقوبات وبهذا الاعتبار والترتيب جعل اصحاب الشافعي الفقه على اربعة اركان فاسباب كل من ذلك ما يناسبه على التفصيل قوله واعلم لما كان المتعارف في العلة والسبب ما يكون له نوع تاثير ولا يوجد ذلك لبعض ما جعل علة وسببا للاحكام وكان المصطلح فيما سبق ان للعلة تاثيرا دون السبب وكان بعض ما سماه ههنا سببا قد جعل فيما سبق علة ونفي كونه سببا اشار ههنا الى اختلاف الاصطلاحات ازالة للاستبعاد وتنبيها لوهم الاعتراض وبني الاصطلاحات مأخوذة من اطلاق القوم ولا مشاحة فيها قوله واما الشرط فهو على ما ذكره المصنف اربعة شرط محض وشرط فيه معنى العلة وشرط فيه معنى السببية وشرط مجازا اسما ومعنى لا حكما ووجه الضبط ان وجود الحكم ان لم يكن مضافا اليه فهو الرابع كاول الشرطين اللذين علق بهما الحكم وان كان فان تخلل بينه وبين الحكم فعل فاعل مختار غير منسوب اليه وكان غير متصل بالحكم فهو الثالث كحل قيد العبد والا فان لم يعارضه علة تصلح لاضافة الحكم اليها فهو الثاني كشق الزق وان عارضته فهو الاول كدخول الدار في انت طالق ان دخلت الدار وذكر فخر الاسلام قسما خامسا سماه شرطا في معنى العلامة وهو العلامة نفسها لما ان العلامة عندهم من اقسام الشرط ولهذا سمى صاحب الهداية الاحصان شرطا محضا بمعنى انه علامة ليس فيها معنى العلية والسببية وقد يقال ان الشرط ان لم يعارضه علة فهو في معنى العلة وان عارضته فان كان سابقا كان في معنى السبب وان كان مقارنا او متراخيا فهو الشرط المحض وفيه نظر قوله وهو اي الشرط المحض اما حقيقي يتوقف عليه الشيء في الواقع والحكم الشرعي حتى لا يصح الحكم بدونه اصلا كالشهود للنكاح الا عند تعذره كالطهارة للصلوة واما جعلي يعتبره المكلف ويعلق عليه تصرفاته اما بكلمة الشرط مثل ان تزوجتك فانت طالق او بدلالة كلمة الشرط بان يدل الكلام على التعليق دلالة كلمة الشرط عليه مثل المرأة التي اتزوجها طالق لانه في معنى ان تزوجت امرأة فهي طالق باعتبار ان ترتيب الحكم على الوصف تعليق له به كالشرط قوله وقد مر اشارة الى بيان اثر الشرط الجعلي وانه ليس بمنزلة الشرط الحقيقي بحيث لا يصح الحكم بدونه قوله فيضاف اذا لم يعارض الشرط علة صالحة لاضافة الحكم اليها فالحكم يضاف الى الشرط لانه يشابه العلة في توقف الحكم عليه بخلاف ما اذا وجدت حقيقة العلة الصالحة فانه لا عبرة بالشبه والخلف فلو شهد قوم بان رجلا علق طلاق امرأته الغير المدخول بها بدخول الدار وآخرون بانها دخلت الدار وقضى القاضي بوقوع الطلاق ولزوم نصف المهر ثم رجعوا فان رجع شهود دخول الدار وحدهم ضمنوا للزوج ما اداه الى المرأة من نصف المهر لانهم شهود الشرط الخالي من معارضة العلة الصالحة لاضافة الحكم اليها واذا رجع شهود دخول الدار وشهود اليمين اي التعليق جميعا فالضمان على شهود التعليق لانهم شهود العلة اما باعتبار ما يؤول اليه او باعتبار ان العلة هي

من المقبضة ونمامه معنى السببية او باعتبار انه بعد شهادة الفريقين وقضاء القاضي اتصل الحكم بالعلة فكل العلة
ومع وجود العلة الصالحة لاضافة الحكم اليها لا حاجة للاضافة الى الشرط فان قيل لو شهد قوم بانه تزوج هذه المرأة
بالف وآخرون بانه دخل بها ثم رجع الفريقان فالضمان على شهود الدخول مع انه شرط والتزوج علة قلنا هذا مبني
على ان شهود الدخول لو انهم شهود النكاح عن الضمان حيث ادخلوا في ملك الزوج عوض ما غرم من المهر وهو
استيفاء منافع البضع بخلاف ما نحن فيه قوله كشهود التخيير فانه سبب لكونه مفضيا الى الحكم في الجملة والاختيار علة
تحصل بها لزوم المهر فالحكم يضاف الى العلة دون السبب قوله فان قيل ما شرطه اضافة الحكم الى الشرط انما يعارض
علة صالحة لاضافة الحكم اليها اورد مثالا فيه معارضة العلة اصلا وهو ما اذا رجع شهود الشرط فقط وحكم وجوب
الضمان عليهم على ما ذكره فخر الاسلام واما المذكور في اصول شمس الائمة واليسر فهو انهم لا يضمنون فنشأ منه
المنصوص في الجامع ثم اورد مثالا يوجد فيه معارضة العلة الصالحة لاضافة الحكم اليها وهو ما اذا رجع شهود
الشرط واليمين جميعا ثم مثالا يوجد فيه معارضة العلة لكنها لا تصلح لاضافة الحكم اليها وهو ما اذا قال رجل
ان كان قيد عبدي عشرة ارطال فهو حر ثم قال وان حل احد قيد العبد فهو حر فشهد شاهدان بان القيد عشرة
ارطال وقضى القاضي بعتق العبد فحل المولى قيد العبد فاذا هو ثمانية ارطال فعند ابي حنيفة يضمن الشاهدان
قيمة العبد لان قضاء القاضي نفذ ظاهرا وباطنا لابتنائه على دليل شرعي واجب العمل به فلا بد من صيانته
عن البطلان باثبات التصرف لشهوده مقدما على القضاء بطريق الاقتضاء بخلاف ما اذا بان الشهود عبيدا
او كفارا فانه لا عبرة بالقضاء لامكان الوقوف على حقيقة الصدق وفيما نحن فيه قد سقط حقيقة معرفة وزن
القيد لانه لا يمكن الا بحل القيد وانه اخر بعتق العبد واذا نفذ القضاء ظاهرا وباطنا تحقق العتق قبل
الحل فلم يكن اضافته اليه والعلة اعني التعليق غير صالح للاضافة اليها لانه تصرف من المالك في ملكه من غير تعد
ولا جناية كما لو اباح مال نفسه او اطعم طعام نفسه فتعين الاضافة الى الشرط وهو كون القيد عشرة ارطال والشهود
قد تعمدوا بالكذب المحض فيجب الضمان عليهم وعندهما ينفذ القضاء ظاهرا لا باطنا لانه بني على الحجة الباطلة
الا ان العدالة الظاهرة دليل الصدق ظاهرا فيعتبر حجة في وجوب العمل واذا لم ينفذ باطنا كان العبد باقيا
بعد القضاء ويعتق بحل المولى فيتبين فلا يضمن الشهود وما ذكر من ان العلة هي يمين المالك اعني تعليق
العتق هو المذكور في اصول فخر الاسلام وغيره وهو الموافق لما تقرر عندهم من ان علل الاحكام [illegible]
هي التصرفات المشروعة حتى لو ادعى شرى الدار واقام البينة وقضى القاضي كانت علة الملك هي الشرا [illegible]
القضاء فما ذهب اليه البعض من ان العلة هي قضاء القاضي بضمان العتق محل نظر وانما يجب انه صرح في مسائل رجوع
الفريقين اعني شهود التعليق وشهود الشرط بان العلة هي شهود التعليق وهي صالحة لاضافة الضمان اليها لانها
اثبتت العتق بطريق التعدي حيث ظهر كذبهم بالرجوع فلم كانت العلة في مسئلة حل القيد هي قضاء القاضي
دون تعليق المالك والتحقيق انه في الصورتين ان العتق لم يكن متحققا في الواقع وانما [illegible]

القاضي

القاضي المبني على الشهادة الباطلة وهو حكم مؤد الى هلاك المال وفي صورة رجوع الفريقين شهود التعليق علة
متعدية صالحة لاضافة الضمان اليها فلا يضاف الى شهود الشرط اعني وقوع المعلق عليه وفي مسئلة حل القيد
العلة غير صالحة لاضافة الضمان اليها لخلوها عن معنى التعدي فيضاف الى الشرط وهو شهود كون القيد عشرة
ارطال لتعديهم بالكذب المحض اذ لا مساغ للاضافة الى الحل لتحقق العتق قبله ظاهرا وباطنا مع ان شهود
الشرط ههنا بمنزلة شهود العلة من وجهين احدهما ان وزن القيد متحقق الوجود والشرط ما لا يكون على خطر
الوجود وثانيهما ان التعليق لما كان مقرا به معترفا به المالك والشهود وقد شهدوا بوجود المعلق عليه
كان ذلك في معنى الشهادة بالتنجيز فكانوا شهود العلة لاثباتهم العتق في الحقيقة فان قيل نحن لا نثبت
الضمان حتى يضاف الى العلة او الى الشرط بل نثبت العتق بلا شيء اجيب بان العتق حكم مؤد الى الهلاك اي فلا بد
من الضمان والعتق بلا شيء بمنزلة الضمان على السيد فلا بد من الاضافة قوله والمشي مباح يعني ان المشي
وان كان سببا وهو شارك العلة في الافضاء الى الحكم والاتصال به فعند تعذر الاضافة الى العلة كان
ينبغي ان يضاف الحكم اليه دون الشرط الا ان الضمان ضمان جبر وانما يتوقف فيما يضاف اليه من صفة التعدي
فلا تعدي في السبب اعني المشي لانه مباح محض وهذا مشعر بانه لو كان الماشي ايضا متعديا كما اذا كان الحفر
في ملك الغير فسقط الماشي بغير اذن المالك لم يكن الضمان على الحافر ولا رواية في ذلك بل الرواية مطلقة في
ضمان الحافر المتعدي لا يقال مراده ان المشي مباح في نفسه وان حرم بالغير في بعض الصور كما اذا كان في ملك
الغير لانا نقول الحفر ايضا كذلك والظاهر ان تقييد المشي بالاباحة احتراز عن محل الخلاف في بعض الوجوه
من اصحاب الشافعي فعندهم لا ضمان على الحافر عند تعدي الماشي قوله بخلاف ما اذا وقع في بئر العدوان فانه
لا ضمان على الحافر لان الايقاع علة متعدية صالحة للاضافة فلا يضاف الى الشرط قوله واما وضع الحجر يعني
ان من الامور ما هو مفضية الى التلف فيكون سببا بالنسبة الى حكم العلل بخلاف الحفر لانه ازالة للمانع اعني
امساك الارض فيكون شرطا وفيها نظر وسواء لا معنى للسببية الا الافضاء الى الحكم والتأدي اليه من
غير تأثير وهذا حاصل في الحفر وحل القيد وفتح الباب وغير ذلك وجواب المنع قوله وسوى الشرط الذي في حكم
السبب شرط اعترض عليه فعل اختيار غير منسوب ذلك الفعل الى الشرط فخرج الشرط المحض
مثل ان دخلت الدار فانت طالق في التعليق وهو فعل اختيار لم يعترض على الشرط بل بالعكس وخرج ما اذا
اعترض على الشرط فعل غير اختياري بل طبيعي كما اذا انشق زق الغير فسال المائع فتلف وخرج ما اذا كان فعل
منسوبا الى الشرط كما اذا فتح الباب على وجه تنفير الطائر فخرج فانه يشبه معنى السبب بل في معنى العلة ولهذا
يضمن واما وجوب الضمان عند محمد في صورة فتح باب القفص فليس مبنيا على ان طيران الطائر منسوب
الى الفتح بل على ان فعل الطائر هدر فيلحق بالافعال الغير الاختيارية كسيلان المائع قوله لا يضمن عندنا
مشعر بالخلاف فيه كذلك قوله فان الحل بان لا يكون حل القيد في حكم السبب لا تعليل لعدم الضمان وتوجيه

ان الشرط المحض يتأخر عن صورة العلة والسبب يتقدمها لانه طريق الى الحكم ومفض اليه بان يتوسط العلة بينهما فيكون
متقدما لا محالة واما قال صورة العلة لان الشرط المحض يتقدم على انعقادها علة لما سبق من ان التعليق يمنع العلية
الى وجود الشرط فلا بد ان يثبت حتى ينعقد العلة كحل القيد لما كان متقدما على الاباق الذي هو علة التلف كان شرطا
في معنى السبب لا في معنى العلة لان العلة ههنا مستقلة غير مضافة الى السبب والحادثة بخلاف سوق الدابة واما اذا امر
عبد الغير بالاباق فابق فانما يضمن بناء على ان امره استعمال للعبد وهو غصب بمنزلة ما اذا استخدمه فخدمه وما
يقال في بيان تقدم السبب على صورة العلة ان ما هو مفض الى الشيء ووسيلة اليه لا بد ان يكون سابقا عليه مستقيم
لا مفض الى الحكم والمطلوب تقدمه على صورة العلة وههنا نظر وهو ان وجوب تأخر الشرط عن صورة العلة
انما هو في الشرط التعليقي لا الحقيقي كالشهادة في النكاح والطهارة في الصلوة والعقل في التصرفات على ما سيجيء قوله
لابي محمد هو ان فعل الطير والبهيمة هدر شرعا فلا يصلح لاضافة التلف اليه فيضاف الى الشرط وايضا فلما لا يعجز
عن الخروج عادة فعلهما ملحق بالافعال الطبيعية بمنزلة سيلان المائع فظهر ان كلا من كون فعلهما هدرا
بمنزلة الافعال الطبيعية مستقل في الاستدلال على الضمان فسوق كلام المصنف كما ينبغي ولابي حنيفة
ولابي يوسف هو انه ان اريد ان فعل الطير والبهيمة هدر في اضافة الحكم اليه فمسلم لكنه لا ينافي اعتباره في قطع الحكم
عن الشرط وان اريد به هدر مطلقا حتى لا يعتبر في قطع الحكم عن الغير فممنوع كما اذا ارسل كلبه على صيد فمال عن سنن
الصيد ثم اتبعه فاخذه لا يحل لان فعله وهو الميل عن السنن هدر في اضافة الحكم اليه لكونه بهيمة لكنه معتبر في منع
اضافة الفعل الى المرسل ولا يخفى ان هذا جواب عن الوجه الاول فقط من استدلال محمد بناء على ما ساق
كلامه من انه استدلال واحد فان قيل هب ان فتح الباب شرط لا علة لكن قد سبق ان الشرط اذا لم يعارضه
علة صالحة لاضافة الحكم اليه فالحكم يضاف الى الشرط وههنا كذلك لان فعل البهيمة لا يصلح علة للضمان قلت
لا نسلم انه لا يصلح علة للضمان على المالك قد يقال الحكم ههنا هو التلف لا الضمان ولا نزاع في صحة اضافته
الى فعل البهيمة قلنا وكذلك الفعل الطبيعي فينبغي ان لا يضمن في صورة شق الزق قوله واذا قال
الولي فان عورض بان الظاهر ان الانسان لا يلقي نفسه في البئر اجيب بان التمسك بالظاهر انما يصلح
للدفع والولي يحتاج الى استحقاق الدية على العاقلة فلا بد من اقامة البينة على انه وقع في البئر بغير تعمد منه
قوله واما شرطا اسما وفعلا حكما كما اذا قال ان دخلت هذه الدار فانت طالق فاول الشرطين بحسب الوجود
شرط اسما لتوقف الحكم عليه في الجملة لا حكما لعدم تحقق الحكم عنده فان دخلت الدارين وهي في نكاحه طلقت
اتفاقا واذا ابانها فدخلت الدارين او دخلت احديهما فابانها فدخلت الاخرى لم تطلق اتفاقا وان
ابانها فدخلت احديهما ثم تزوجها فدخلت الاخرى تطلق عندنا لان اشتراط الملك حال وجود الشرط
انما هو لصحة وجود الجزاء لا لصحة وجود الشرط بدليل انها لو دخلت الدارين في غير الملك انحلت اليمين ولا بقاء
اليمين لان محل اليمين هي الذمة فيبقى ببقائها فلا يشترط الا عند الشرط الثاني لانه حال نزول الجزاء فقط

الى الملك وهذا المخرج للجواب عن وجه قول زفر هو ان الشرطين شيء واحد في وجود الجزاء وفي احدهما يشترط
الملك فكذا في الآخر قوله واما العلامة فهي على مقتضى تفسير المصنف ما تعلق بالشيء من غير تأثير فيه ولا توقف له
عليه بل من جهة انه يدل على وجود ذلك الشيء فتباين الشرط والعلة والسبب والعلة والمشهور انها ما يكون علما
على الوجود من غير ان يتعلق به وجوب ولا وجود الا انهم مثلوا فيه بالاحصان مع ان وجوب الرجم موقوف
عليه وسماه بعضهم شرطا فيه معنى العلامة وبعضهم شرطا على الاطلاق لتوقف وجوب الرجم عليه واما تقدمه
على وجود الزنا فلا ينافي ذلك فان تأخر الشرط عن صورة العلة ليس بلازم بل من الشروط ما يتقدمها كشروط
الصلوة وشهود النكاح كذا في الكشف وهو حاصل الاشكال الذي ذكره المصنف واجاب عنه بان لزوم
التأخر عن صورة العلة انما هو في الشرط التعليقي واما الحقيقي اعني ما يتوقف عليه الشيء عقلا او شرعا فقد يتقدم
على صورة العلة كشروط الصلوة وشهود النكاح وقد يتأخر كحفر البئر فانه متأخر عن وجود ثقل زيد وقطع
الحبل المتأخر عن وجود ثقل القنديل والمتأخر لكونه اقوى بواسطة اتصاله بالحكم يسمى شرطا في معنى العلة
والمتقدم لعدم مقارنته الحكم يسمى علامة وحاصل هذا الكلام ان الاحصان شرط الا انه سمي علامة
لمشابهته العلامة في عدم الاتصال بالحكم ثم ظاهر كلام المصنف محل نظر اما اولا فلان الشرط التعليقي
قد يكون متقدما واما المتأخر ظهوره والعلم به كما في تعليق عتق العبد بكون ما في بيته عشرة ارطال
واما ثانيا فلانه ليس كل شرط متقدم يسمى علامة كالطهارة للصلوة ولا كل شرط متأخر يكون في معنى العلة
كشهود اليمين على ما سبق واما ثالثا فلان الشرط الذي في معنى العلة قد يتقدم على صورة العلة كما اذا كان
ولادة من سقط في البئر بعد حفر البئر فان ثقل الذي هو العلة قد حصل بعد الشرط اعني ازالة الاستمساك
عن الارض قوله ولما كان في النظر في كون الاحصان علامة لا شرطا في معنى العلة لقائل ان يقول كونه علامة
وان صلح محلا للنظر الا انه لا خفاء في انه ليس شرطا في معنى العلة اذ الشرط انما يكون في معنى العلة اذا لم يعارضه
علة صالحة لاضافة الحكم اليها كالزنا ههنا مع ان الاحصان عبارة عن خصال حميدة بعضها مندوب اليه
وبعضها مامور به فلا يصلح ان يكون في معنى العلة الموجبة للعقوبة المحضة قوله فان قيل مبني هذا السؤال
على الرواية المذكورة في الاسرار وهي ان عتق هذا العبد لا يثبت بشهادة الكافرين وان كانت شهادتهما
حجة على هذا العتق لولا الزنا وذلك لان قبول الشهادة في الاعتاق قبل الزنا يستلزم ايجاب الرجم على المسلم
ضرورة تحقق الاحصان وفي المذكورة في الهداية واكثر الكتب انه يثبت العتق نظرا الى المولى الكافر ولا يثبت
سبق تاريخ الاعتاق على الزنا لما فيه من تضرر المسلم بوجوب الرجم عليه فالحاصل ان شهادتهما تتضمن ثبوت
العتق وتقدمه على الزنا وضرر الاول يرجع الى الكافر فيقبل والثاني الى المسلم فلا يقبل قوله وههنا لا تثبتها
الا لامور ثبوت الاحصان بشهادة الرجال مع النساء لا تثبت شهادة النساء في العقوبة لان الاحصان علامة
لا علة او سبب او شرط في معنى العلة لتكون اثباته اثبات العقوبة قوله وهو يصلح الخبر للشهادة وتذكره ا

باعتبار ان المصدر بمعنى اسم المفعول **قوله** وهو ما ذكر ان اضرار المسلم في هذه الصورة تكذيبه في اعادته الرزق وفتح
المكان لاستحقاقه الرجم وحاصل الكلام ان امتناع قبول شهادة النساء لخصوصية في المشهود به وهو الحد وذلك
منتف في الاحصان لانه علامة لا موجب وامتناع قبول شهادة الكفار لخصوصية في المشهود عليه وهو كونه مسلما
فلا يقبل في الصورة المذكورة لتضرر العبد المسلم فان الرق مع الحيوة خير من العتق مع الرجم **قوله** وعند ابي حنيفة
لا يقبل شهادة القابلة في الصورة المذكورة لان الولادة في حق النسب ليست بعلامة بل بمنزلة العلة المثبتة للنسب
ضرورة انا لا نعلم ثبوت النسب الا بها فيشترط لاثباتها كمال الحجة رجلان او رجل وامرأتان بخلاف ما اذا وجد الفراش
القائم او الحبل الظاهر او اقرار الزوج بالحبل فان كلا من ذلك دليل ظاهر يستند اليه ثبوت النسب ويكون
الولادة علامة معرفة **قوله** واذا علق بالولادة طلاق يعني فيما اذا لم يكن الحبل ظاهرا ولا الزوج مقرا به
اذ لو وجد احدهما فعند ابي حنيفة يثبت بمجرد اقرارها بالولادة كما في تعليق الطلاق بالحيض ووجه ايراد هذه
المسئلة ههنا ان الولادة علامة لثبوت النسب وان جعلت شرطا تعليقيا فيعتبر عندهما جانب كونه علامة حتى
تثبت بشهادة امرأة فيثبت ما يتبعها من الطلاق ونحوه وعنده يعتبر جانب الشرطية حتى لا يثبت في حق الطلاق الا
بشهادة رجلين او رجل وامرأتين ولا امتناع في ثبوت الولادة في حق نفسها لا في حق وقوع الطلاق كما انه لا
امتناع في ثبوت ثيابة الامة في نفسها لا في حق استحقاق الرد على البائع فيما اذا اشترى امة على انها بكر فادعى المشتري
انها ثيب وشهدت امرأة بذلك وتحقيق ذلك ان للولادة اصلا ووصفا هو كونها شرطا فالثابت بشهادة القوابل
هو الاول دون الثاني واما ثبوت النسب فانما يكون بالفراش القائم وبالولادة تظهر ان النسب كان ثابتا بالفراش القائم
وقت العلوق كذا في شرح التقويم **قوله** بخلاف الجلد جواب عما يقال ان الجلد ورد الشهادة مترتبا على الرمي
والعجز عن اقامة البينة بقوله تعالى والذين يرمون المحصنات الآية فاذا كان العجز علامة في حق رد الشهادة فكذا
في حق الجلد فينبغي ان يتقدم الجلد على العجز كما ان القران في النظم يوجب القران في الحكم عند الشافعي فان قيل
ان قوله تعالى ثم لم ياتوا عطف على يرمون فيكون شرطا مثله كما اذا قيل ان دخلت الدار ثم كلمت زيدا فانت طالق
وعبدي حر كان تكلم زيد شرطا للطلاق والعتق جميعا مثل الدخول في الدار فلو جعل مجرد الدخول شرطا في حق
العتق لزم الغاء الشرط في حقه قلنا لو سلم انه عطف ولا تقبلوا عطف على فاجلدوهم لا على مجموع الجمل الاسمية
فاذا جعلنا العجز عن اقامة البينة لغوا في حق رد الشهادة لا بد من الدليل على انه في حقه علامة لا شرط حقيقي
وفي حق الجلد شرط لا علامة وهو ان القذف في نفسه كبيرة فيكون في رد الشهادة وتقدم الجلد على العجز ليس
بممكن بل يتوقف عليه فيكون شرطا **قوله** قلنا يعني لا نسلم ان القذف في نفسه كبيرة موجبة لرد الشهادة
بل هو متردد بين ان يكون جناية فيكون فسقا وبين ان يكون حسبة لله تعالى منعا للفاحشة ولو كان في نفسه
كبيرة وفاحشة لم يمكن الشهادة عليه مقبولة اصلا فان قيل لما احتمل الحسبة ولم يكن جناية محضة
كان ينبغي ان لا يتعلق به الجلد ورد الشهادة قلنا هو وان احتمل ان يكون حسبة الا انه لا يحل الاقدام عليه ان

كان

وان كان صادقا الا ان يوجد الشهود في البلد فاذا مضى زمان يتمكن من احضار الشهود وهو الى آخر المجلس في ظاهر الرواية
والى ما يراه الامام وهو المجلس الثاني في رواية عن ابي يوسف ولم يحضرهم صار القذف كبيرة مقتصرة على الحال لا مستندة
الى الحال لاحتمال انه قذف وله بينة عادلة الا انه عجز عن احضارهم لموتهم او غيبتهم او امتناعهم عن الاداء واذا
كان ثبوت الفسق ورد الشهادة مقتصرين على حال العجز كان العجز شرطا لا علامة فان قيل لو كان القذف
مترددا بين الحسبة والجناية فكما اعتبر جهة الجناية رعاية لجانب المقذوف في اقامة الحد على القاذف ينبغي
ان يعتبر جهة الحسبة رعاية لجهة القاذف قلنا قد اعتبر ذلك فيما اذا اتى بالبينة على زنى المقذوف قبل تقادم
العهد فلم يحد عليه او اتى بها بعده بطل رد شهادة القاذف فصار مقبول الشهادة لكن لم يقم
الحد على المقذوف لان تقادم العهد شبهة تندرئ بها الحدود واختلفوا في حد التقادم فاشار الجامع الصغير الى
ستة اشهر وفوضه ابو حنيفة الى رأي القاضي في كل عصر والاصح انه مقدر بشهر **قوله باب المحكوم به**
وهو الفعل الذي يتعلق به خطاب الشارع والامر بتحققه حسا اي من وجوده في الواقع بحيث يدرك بالحس او بالعقل
اذ الخطاب لا يتعلق بما لا يكون له وجود اصلا والمراد بالوجود الحسي ما يعم مدركات العقل بطريق التغليب
ليدخل فيه مثل تصديق القلب والنية في العبادات ثم مع وجوده الحسي اما ان يكون له وجود شرعي ولا والاول
من القسمين اما ان يكون سببا لحكم شرعي او لا ومعنى الوجود الشرعي ان يعتبر الشارع اركانا وشرائط يحصل من اجتماعها
مجموع مسمى باسم خاص يوجد بوجود تلك الاركان والشرائط وينتفي بانتفائها كالصلوة والبيع ومعنى سببية
الفعل لحكم شرعي ان يجعل الشارع ذلك الفعل بالتعيين سببا لحكم شرعي موضعه لفعل المكلف كالزنا لوجوب
الجلد او اثر له كالبيع للملك بخلاف الاكل فان الشارع لم يجعله بالتعيين سببا لبطلان الصوم بل
جعل الامساك من اركان الصوم فلزم بطلانه بانتفائه ثم ما له وجود شرعي ان وجد بجميع اركانه وشرائطه مع
اوصاف اخر معتبرة في الشرع في ذلك الفعل لكن لا من حيث ذاته فهو صحيح بالاصل والوصف
وهو المراد بالصحيح عند الاطلاق وان وجد الاركان دون الاوصاف المعتبرة الغير الذاتية كالبيع بالخمر
والخنزير يسمى فاسدا من قولهم فسد الجوهر اذا ذهب رونقه وطراوته وبقي اصله وان انتفى شيء من الاركان و
والشرائط يسمى باطلا كبيع المضامين والملاقيح لانتفاء الركن وكالنكاح بلا شهود لانتفاء الشرط
وكثيرا ما يطلق احدهما على الآخر كما قالوا بيع ام الولد والمدبر والمكاتب فاسد اي باطل واطلقوا على
البيع بالميتة والدم تارة لفظ الفاسد واخرى لفظ الباطل وعند الشافعي هما لفظان مترادفان ولا مشاحة
في الاصطلاح **قوله** ثم المحكوم به اما حقوق الله المراد بحقوق الله ما يتعلق به النفع العام من غير اختصاص باحد
فينسب الى الله لعظم خطره وشمول نفعه والا فباعتبار التخليق الكل سواء في الاضافة الى الله تعالى ولله ما في السموات
وما في الارض وباعتبار التضرر او الانتفاع هو متعال عن الكل ومعنى حق العبد ما يتعلق به مصلحة خاصة كحرمة مال الغير
نظيره ما ذكرنا انه لا يتصور قسم آخر اجتمع فيه حق الله تعالى وحق العبد على التساوي **قوله** اما حقوق الله تعالى فثمانية عبادات

خالصة كالايمان وعقوبة كاملة كالحدود وقاصرة كحرمان الميراث وحقوق دائرة بين الامرين كالكفارات وعبادة فيها
معنى المؤنة كصدقة الفطر ومؤنة فيها معنى العبادة كالعشر ومؤنة فيها شبهة العقوبة كالخراج وحق قائم بنفسه
كخمس الغنائم وذلك بحكم الاستقراء **قوله** وكل اي كل واحد من الايمان وفروعه يشتمل على الاصل والملحق به والزوائد يعني ان
في جملة الفروع اصلا وخلفا به وزوائد بمعنى ان كل واحد من الفروع يشتمل على الثلاثة والمراد بالفروع ما سوى الايمان
من العبادات لابتنائها على الايمان واحتياجها اليه ضرورة ان من لم يصدق بالله لم يتصور منه التقرب اليه وكون الطاعات
من فروع الايمان وزوائده لا ينافي كونها في نفسها مما له اصل وملحق به وزوائد فاصل الايمان هو التصديق يعني
اذعان القلب وقبوله لوجود الصانع ووحدانيته وسائر صفاته ونبوة محمد عم وجميع ما علم مجيئه به بالضرورة
على ما هو معنى الايمان في اللغة الا انه قيد باشياء مخصوصة ولهذا قال عم الايمان ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه
ورسله الحديث فنبه على ان المراد بالايمان معناه اللغوي وان الاختصاص في المؤمن به بمعنى التصديق هو الذي
يعبر عنه في الفارسية بگرويدن وراستگوى داشتن وهو المراد بالتصديق الذي جعله المنطقيون احد قسمي العلم
على ما صرح به رئيسهم ولهذا فسر السلف بالاعتقاد والمعرفة مع اتفاقهم على ان بعض الكفار كانوا يعرفون النبي عم
كما يعرفون ابناءهم ويستيقنون امره الا انهم استكبروا ولم يذعنوا فلم يكونوا مصدقين والملحق به لكامل الايمان
هو الاقرار باللسان لكونه ترجمة عما في الضمير ودليلا على تصديق القلب وليس باصل لان معدن التصديق هو القلب
ولهذا قد يسقط الاقرار عند تعذره كما في الاخرس وتعسره كما في المكره وكون الاقرار ركنا من الايمان
ملحقا باصله انما هو عند بعض العلماء كشمس الائمة وفخر الاسلام وكثير من الفقهاء وعند بعضهم الايمان هو التصديق
وحده والاقرار شرط لاجراء الاحكام في الدنيا حتى لو صدق بالقلب ولم يقر باللسان مع تمكنه منه كان مؤمنا
عند الله وهذا اوفق باللغة والعرف الا ان في عمل القلب خفاء فنيطت الاحكام بدليله الذي هو الاقرار ولهذا
اتفق الفريقان على انه في حق احكام الدنيا لابتنائها على الظاهر حتى لو اكره الحربي او الذمي فاقر صح بانه في حق
احكام الدنيا مع قيام القرينة على عدم التصديق ولو اكره المؤمن على الردة اي التكلم بكلمة الكفر فتكلم بها لم يصر
مرتدا في حق احكام الدنيا لان التكلم بكلمة الكفر دليل الكفر فلا يثبت حكمه مع قيام المعارض وهو الاكراه وركنه اي
هو تبديل الاعتقاد وزوائد الايمان هي الاعمال لما ورد في الاحاديث من انه لا ايمان بدون الاعمال نفيا للعقد
الكمال بناء على انها من متممات الايمان ومكملاته الزائدة عليه واما الفروع فالاصل فيها الصلوة لانها عماد الدين
وتالية الايمان شرعت شكرا للنعم الظاهرة والباطنة لما فيها من اعمال الجوارح وافعال القلب والملحق بها في العموم
من حيث انه عبادة بدنية خالصة فيها تطويع الامارة خالقها المقصودة بالذات وزوائدها مثل الاعتكاف
المؤدي الى تعظيم المسجد وتكثير الصلوات حقيقة او حكما بالانتظار على شريطة الاستعداد **قوله** وعبادة فيها
مؤنة كصدقة الفطر وسميت بذلك لان جهة المؤنة فيها هي وجوبها على الانسان بسبب راس الغير كالنفقة وجهة
العبادة مثل تسميتها صدقة وكونها طهرة للصائم واشتراط النية في ادائها ونحو ذلك مما هو من امارات

العبادة

العبادة ولما فيها من معنى المؤنة لم يشترط لها كمال الاهلية المشروطة في العبادة الخالصة فوجبت في مال الصبي
والمجنون اعتبارا لجانب المؤنة خلافا لمحمد رح فانه اعتبر جانب العبادة لكونها ارجح **قوله** ومؤنة فيها عقوبة
لما كانت المؤنة في العشر والخراج باعتبار الاصل وهو الارض على ما سبق تحقيقه في بحث السبب والعبادة والعقوبة
باعتبار الوصف وهو النماء في العشر والتمكن من الزراعة في الخراج سميا مؤنة فيها معنى العبادة او العقوبة
ولما كان في الخراج معنى العقوبة والذل والمسلم اهل للكرامة والعز لم يصح ابتداء الخراج عليه حتى لو اسلم
اهل الدار طوعا او قسمت الاراضي بين المسلمين لم يصح وضع الخراج عليهم لكن صح بقاء الخراج على المسلم حتى
لو اشترى مسلم من كافر ارض خراج كان عليه الخراج لا العشر لان الخراج لما تردد بين العقوبة الغير اللائقة
بالمسلم والمؤنة اللائقة به لم يصح ابطاله بالشك ولان جهة المؤنة راجحة فيه لكونها باعتبار الاصل اعني الارض
والمؤمن اهل للمؤنة فيصح بقاء وان لم يصح ابتداء ولما كان في العشر معنى العبادة لم يصح ابتداء على الكافر لان
الكفر ينافي القربة من كل وجه ولان في العشر ضرب كرامة والكفر مانع عنه مع امكان الخراج كما ان في الخراج ضرب
اهانة والاسلام مانع عنه مع امكان العشر واما بقاء كما اذا ملك ذمي ارضا عشرية فعند محمد يبقى على العشر
لانه من مؤنة الارض والكافر اهل للمؤنة ومعنى القربة تابع فيسقط في حقه وعند ابي يوسف رح يضاعف
العشر لان الكفر مناف للقربة فلا بد من تغيير العشر والتضعيف تغيير للوصف فقط فيكون اسهل من ابطال
العشر ووضع الخراج لما فيه من تغيير الاصل والوصف جميعا والتضعيف في حق الكافر مشروع في الجملة
كصدقات بني تغلب وما يمر به الذمي على العاشر لا يقال فيه تضعيف للقربة والكفر ينافيها لانا نقول
بعد التضعيف صار في حكم الخراج الذي هو من خواص الكفر وخلا عن وصف القربة وعند ابي حنيفة رح يقلب
العشر خراجا لان العشر لم يشرع الا بوصف القربة والكفر ينافيه فيسقط لسقوط التضعيف امر
يثبت بالاجماع على خلاف القياس في قوم معين فتعذر ايجاب الجزية او الخراج عليهم خوفا من الفتنة بكثرتهم
وقربهم من الروم فلا يصار اليه مع امكان ما هو اصل في الكافر وهو الخراج **قوله** وحق قائم بنفسه اي ثابت
بذاته من غير ان يتعلق بذمة عبد يؤديه بطريق الطاعة كخمس الغنائم والمعادن فان الجهاد حق لله تع اعزازا
لدينه واعلاء لكلمته فالمصاب به كله حق الله تع الا انه جعل اربعة اخماسه للغانمين امتنانا واستبقى الخمس حقا له
لا حقا لزمنا اداؤه طاعة وكذا المعادن ولهذا جاز صرف خمس المغنم الى الغانمين والى ابائهم واولادهم
وخمس المعدن الى الواجد عند الحاجة **قوله** وقاصرة كحرمان الميراث فانه حق الله تع اذ لا نفع فيه للمقتول ثم انه
عقوبة للقاتل لكونه غرما لحقه بجنايته حيث حرم مع علة الاستحقاق وهي القرابة لكنها قاصرة من جهة ان القاتل
لم يلحقه الم في بدنه ولا نقصان في ماله بل امتنع ثبوت ملكه في تركة المقتول ولما كان الحرمان عقوبة وجزاء
للقتل اي لمباشرة الفعل نفسه بان يتصل فعله بالمقتول ويحصل اثره بناء على ان الشارع رتب الحكم على الفعل
حيث قال لا ميراث لقاتل لم يثبت في حق الصبي اذا قتل مورثه عمدا او خطا لان فعله لا يوصف

بالخطر والتقصير لعدم الخطا والجزاء يستدعي ارتكاب محظور ولان القتل بالسبب كان حفر بيرا في غير ملكه فوقع فيها مورثه
في ملك او شهد مورثه بالقتل فقتل ثم رجع عن شهادته فان التسبيب ليس بقتل حقيقة واطلاق السبب على الحفر
باعتبار انه شرط في معنى السبب في العلة فان قيل قد ثبت الحرمان بدون التقصير كمن قتل مورثه خطا فالجواب
ان البالغ الخاطي يوصف بالتقصير لكونه محل الخطاب الا ان الشرع رفع حكم الخطا في بعض المواقع فضلا منه ولم
يرفعه في القتل لعظم خطر الدم **قوله** لانها اي الكفارات عندنا في نحو ضمان المتلف ولا فرق في التلف بين المباشرة
والتسبيب اعترض بان ضمان المتلف لا يصح في حقوق الله تعالى لانه منزه عن ان يلحقه خسران يحتاج الى جبره بل الضمان
في حقوقه جزاء للفعل بل المراد بالمتلف هو الحق الثابت لصاحب الشرع الفائت بفعل يضاده كالاستعباد الفائت
بالقتل والمراد بالمتلف هو المحل الفائت بالقتل فلان ضمانه بالدية والقصاص واما في غيره فظاهر **قوله** وهي الى العبادة غالبة
في الكفارات لانها صوم واعتاق وصدقة ويؤمر بها بطريق الفتوى دون الجبر ويستثنى العموم من حيث الحكم كفارة
الفطر فان جهة العقوبة فيها غالبة متمسكين بقوله عم من افطر في رمضان متعمدا فعليه ما على المظاهر
اليه انهم لما جعلوا التشبيه بكفارة الظهار دليلا على كون جهة العقوبة غالبة لزم ان يكون كفارة الظهار
ايضا كذلك ثم استدل عليه بان الظهار منكر من القول وزور فيكون جهة الجناية غالبة فيلزم ان يكون
في جزائها جهة العقوبة غالبة وهذا فاسد نقلا وحكما واستدلالا اما الاول فلان السلف قد صرحوا بان جهة
العبادة في كفارة الظهار غالبة واما الثاني فلان من حكم ما يكون العقوبة فيه غالبة ان يسقط بالشبهة و
يتداخل ككفارة الصوم حتى لو افطر في رمضان مرارا لم يلزمه الا كفارة واحدة وكذا في رمضانين عند اكثر
المشايخ ولا تداخل في كفارة الظهار حتى لو ظاهر من امراته مرتين او ثلاثا في مجلس واحد او مجالس متفرقة لزمه
بكل ظهار كفارة واما الثالث فلان كون الظهار منكرا من القول وزورا انما يصلح جهة لكونه جناية على
ما هو مقتضى ايجاب الكفارة على انه كان في الاصل للطلاق ويحتمل التشبيه للكرامة وبهذا يدخل قصور
في الجناية فيصلح لايجاب الحقوق الدائرة ولولا ذلك لكان جزاؤه عقوبة محضة وايضا ذكر بعضهم
ان السبب هو الظهار الذي هو جناية محضة والعود الذي هو امساك بمعروف ونقض للقول الزور لانه
عطف العود على الظهار ثم رتب الحكم عليهما الا انه يجوز اداؤها قبل العود لانها انما شرعت انهاء للحرمة
الثابتة بالظهار فيجوز تقديمها على الفعل لينتهي الحرمة بها فيقع الفعل بصفة الحل وذكر في الطريقة المعينية
انه لا استحالة في جعل المعصية سببا للعبادة التي حكمها تكفير المعصية واذهاب السيئة خصوصا اذا كان
معنى الزجر فيها مقصودا وانما المحال ان تجعل سببا للعبادة الموصلة الى الجنة لانها مع حكمها الذي
هو الثواب الموصل الى الجنة تعرى من احكام المعصية فيصير المعصية بواسطة حكمها سببا للوصول الى الجنة
وهو محال وذكر المحققون في الفرق بين كفارة الفطر وغيرها ان داعية الجناية على الصوم لما كانت قوية
باعتبار ان شهوة البطن امر معهود للنفس احتيج فيها الى زاجر فوق ما في سائر الجنايات فصار الزجر فيها

اصلا

اصلا والعبادة تبعا فان من رغبت نفسه للافطار طلبا للراحة فتامل فيما يجب عليه من المشقة انزجر لا محالة
وفي باقي الكفارات بالعكس الا يرى انه لا معنى للزجر عن القتل الخطا وان كفارة الظهار شرعت فيما يتوسل الى
تحصيل ما تعلقت الكفارة به تعلق الاحكام بالعلل وهو العود وكفارة اليمين شرعت فيما يجب تحصيل ما تعلقت
به تعلق الاحكام بالشروط كمن حلف لا يكلم اباه وشرع الزاجر فيما يندب ويجب تحصيله لا يليق بالحكمة **قوله**
وكذا كفارة الفطر يعني ان العقوبة غالبة فيها لوجوه الاول قوله عم من افطر في رمضان متعمدا فعليه ما على المظاهر
فعلى ما ذهب اليه المصنف من كون العقوبة غالبة في كفارة الظهار وجه الاستدلال ظاهر واما على ما هو المذهب
فتقبل وجهه انه قيد الافطار بصفة التعمد الذي به تكامل الجناية ثم رتب عليه وجوب الكفارة فدل ذلك
على علية العقوبة كما هو مقتضى كمال الجناية الثاني الاجماع على ان الكفارة لا تجب على من افطر خطا بان سبق
الماء حلقه في المضمضة فلو اعتبر في سببها كمال الجناية لما سقطت بالخطا كالكفارات فان الخطا في كمال الجناية لكمال
العقوبة الثالث انه يسقط الافطار عند شبهة الاباحة بوجه وهذا يدل على ان جنايته كاملة حتى كان
ينبغي ان يكون كفارته عقوبة محضة الا انه لما كان متمكنا في تسليم الحق الى مستحقه لا ابطالا للحق الثابت اذ لا
جناية بالافطار بعد التمام يتحقق بهذا الاعتبار قصور ما في الجناية فلم يجعل الزاجر عقوبة محضة ولا يخفى
ان هذه الوجوه الثلثة متقاربة جدا **قوله** وهي اي الكفارات عقوبة وجوبا بمعنى انها وجبت اجزية لافعال
يوجد فيها معنى الحظر كالعقوبات وعبادة اداء بمعنى انها تتادى بالصوم والاعتاق والصدقة وهي قرب
وتؤدى بطريق الفتوى كالعبادات دون الاستيفاء كالعقوبات وهذا الكلام مما اورده فخر الاسلام في
كفارة الفطر خاصة بمعنى انها وجبت قصدا الى العقوبة والزجر بخلاف سائر الكفارات فان العقوبة فيها تبع
اذ لا معنى للزجر عن القتل الخطا مثلا وقد اشرنا الى ذلك فيما سبق **قوله** كاقامة الحدود فان الحدود بطريق واجبة
العقوبة ويؤديها الامام عبادة لانه مامور باقامتها واما عكس ذلك وهو ان يجب الشيء عبادة وقربة
ويكون اداؤه عقوبة للمكلف وزجرا فلا يوجد في الشرع بل لا يتصور **قوله** فيسقط هي تفريعات على ان العقوبة
غالبة في كفارة الفطر الا ان توسيط قوله وهي عقوبة وجوبا عبادة اداء مخرج للنظم عن نظامه ولولا ان
المص جعل الضمير في قوله وهي عقوبة الكفارات لكنا نجعله لكفارة الفطر فيحسن النظم ويستقيم معنى التفريع الاول
ان كفارة الفطر تسقط بشبهة تورث جهة اباحة فيما هو محل الجناية كما اذا جامع على ظن عدم طلوع الفجر او غروب
الشمس ثم قد بان خلافه بخلاف سائر الكفارات فانه لا يختلف بين محل ومحل واما جماع زوجته او اكل طعامه فلا
يورث شبهة في اباحة الافطار كمن قتل بسيفه او شرب خمره الثاني انها تسقط بشبهة قضاء القاضي كما اذا
راى هلال رمضان وحده فشهد عند القاضي فرد شهادته لتفرده او لفسقه فصام لقوله عم صوموا لرؤيته
ثم افطر في هذا اليوم ولو بالجماع لم يلزمه الكفارة لان القضاء هنهنا نافذ ظاهرا فيورث شبهة حل الافطار
اذ لو كان نافذا ظاهرا وباطنا لاورث حقيقة الحل وزعم ان قضاء القاضي برد شهادته خطا لا يخرجه

عن كونه شبهة كما اذا شهدوا بالقصاص على رجل فقضى القاضي به فقتله الولي ثم علم بكذب الشهود ثم جاء المشهود بقتله حيا لا يجب القصاص على الولي وعند الشافعي يجب الكفارة لان هذا اليوم من رمضان نرجحه بدليل قطعي وجهل الغير لا يورث شبهة في حقه كما اذا شرب جماعة على مائدة وعلم به البعض دون البعض الثالث ان المرأة اذا افطرت عمدا حتى لزم الكفارة ثم حاضت في ذلك اليوم او مرضت سقطت عنها الكفارة وكذا الرجل اذا افطر ثم مرض اما الحيض فلانه يعدم الصوم من اول النهار واما المرض فلانه يزيل استحقاق الصوم فيتحقق في هذا اليوم ما ينافي الصوم او الاستحقاق فيكون شبهة الرابع انه لو اصبح صائما ثم سافر فافطر لم يلزمه الكفارة وان لم يبح له الافطار في ذلك اليوم لان السفر المبيح في نفسه يورث شبهة واما اذا انشأ السفر بعد الافطار فلا يسقط الكفارة لانها تجب حقا لله تعالى بما سوى فعل العبد اختيارا بخلاف الحيض او المرض فانه من قبل من له الحق قوله وما اجتمعا اي ما اجتمع فيه الحقان وحق الله غالب حد القذف فانه زاجر يعود نفعه الى عامة العباد وفيه دفع العار عن المقذوف ولغلبة معنى الاول يجري فيه التداخل حتى لو قذف جماعة بكلمة او كلمات متفرقة لا يقام الا حد واحد ولا يجري فيه الارث ولا يسقط بعفو المقذوف ويتنصف بالرق ويفوض استيفاؤه الى الامام وما اجتمع فيه الحقان وحق العبد غالب القصاص فان لله في نفس العبد حق الاستعباد وللعبد حق الاستمتاع ففي شرعية القصاص ابقاء للحقين واخلاء للعالم عن الفساد الا ان وجوبه بطريق المماثلة المنبئة عن معنى الجبر وفيه معنى المقابلة بالمحل فكان حق العبد راجحا ولهذا فوض استيفاؤه الى الولي وجرى فيه الاعتياض بالمال قوله واما حد قاطع الطريق فخالص حق الله قطعا كان او قتلا لانه جزاء محاربة الله تعالى ورسوله وقد سماه الله جزاء والجزاء المطلق ما يجب حقا لله تعالى بمقابلة الفعل وعند الشافعي اذا كان الحد قتلا ففيه حق الله تعالى من جهة انه حد يستوفيه الامام دون الولي ولا يسقط بالعفو وحق العبد من جهة ان فيه معنى القصاص حيث لا يجب الا بالقتل قوله ثم تبعية اهل الدار اي بعد ما صار اداء احد ابوي الصغير خلفا عن ادائه صار تبعية اهل الدار خلفا عن اداء احدهما اي احد الابوين اذا لم يوجدا او لم يوجد تبعية اهل الدار صارت تبعية الغانمين خلفا مثلا اذا اسلم صبي فان اسلم هو بنفسه مع كونه عاقلا فهو الاصل الا فان اسلم احد ابويه فهو تبع له والا فان اخرج الى دار الاسلام فهو مسلم بتبعية الدار وان لم يخرج بل قسم او بيع من مسلم في دار الحرب فهو تبع لمن سباه في الاسلام فلو مات يصلى عليه ويدفن في مقابر المسلمين ثم التحقيق انه عند عدم الابوين ليست التبعية خلفا عن اداء احد الابوين بل عن اداء الصبي نفسه كابن الميت خلف عنه في الميراث وعند عدمه يكون ابن الابن خلفا عن الميت لا عن ابنه لئلا يلزم للخلف خلف فيكون الخلف خلفا واصلا وقد يقال لا امتناع في كون الشيء اصلا من وجه خلفا من وجه قوله لكنه اي التيمم خلف مطلق يرتفع به الحدث الى غاية وجود الماء بالنص وهو قوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا انتقل الحكم في حال العجز عن الماء الى التيمم مطلقا عند ارادة الصلوة فيكون حكمه حكم الماء في تادية النوافل به وتحقيق ذلك انه جعل التراب خلفا عن الماء في حكم الاصل افادة الطهارة وازالة

الحدث فكذا الحكم للخلف اذ لو كان له حكم براسه لما كان خلفا بل اصلا او انه جعل التيمم خلفا عن التوضي في حكم التوضي اباحة الدخول في الصلوة بواسطة رفع الحدث بطهارة حصلت به لا مع الحدث فكذا التيمم اذ لو كان خلفا في حق الاباحة مع الحدث لكان له حكم براسه هو الاباحة مع قيام الحدث فلم يكن خلفا وعند الشافعي هو خلف ضروري بمعنى انه يثبت خلفيته ضرورة الحاجة الى اسقاط الفرض عن الذمة مع قيام الحدث كطهارة المستحاضة حتى لا يجوز تقديمه على الوقت ولا اداء فرضين بتيمم واحد اما قبل الوقت فلان الضرورة لم تتحقق واما بعد اداء فرض واحد فلان الضرورة قد انعدمت حتى قال فيمن له اناءان من الماء احدهما طاهر والآخر نجس وقد اشتبها عليه انه يجب عليه التحري والاجتهاد ولا يجوز له التيمم اذ معه ماء طاهر بيقين يقدر على استعماله بدليل معتبر في الشرع هو التحري فلا ضرورة وعندنا لا يجوز التحري لان التراب طهور مطلق عند العجز عن الماء وتحقق العجز بالتعارض الموجب للتساقط حتى كان الاناءان في حكم العدم واعلم ان وجوب التحري عند الشافعي فيما اذا لم يوجد ماء آخر طاهر بيقين واما اذا وجد فالتحري جائز فلهذا عدل المص عن عبارة فخر الاسلام حيث قيد جواز التحري في مسئلة الاناءين بحالة السفر اي حالة عدم القدرة على ماء طاهر بيقين ثم لا يخفى ان عدم صحة التيمم قبل التحري عند الشافعي مبني على انه لا صحة للتيمم بدون العجز عن الماء سواء كان خلفا ضروريا او خلفا مطلقا ولا عجز مع امكان التحري ولذا لا يجوز التيمم فيما اذا الخبر فتفريع هذه المسئلة على كون التيمم خلفا ضروريا بمعنى انه انما يكون بقدر ما يندفع به ضرورة اسقاط الفرض ليس كما ينبغي وان اريد بكونه ضروريا انه لا يكون الا عند ضرورة العجز عن استعمال الماء فهذا مما لا يتصور فيه نزاع قوله ثم عندنا اي بعد ما اتفق اصحابنا على كون الخلف مطلقا اختلفوا في تعيين فقال ابو حنيفة وابو يوسف الخلفية في الآلة يعني ان التراب خلف عن الماء لانه تعالى نص عند النقل الى التيمم على عدم الماء وكون التراب ملوثا في نفسه لا يوجب العدول عن ظاهر النص لان نجاسة المحل حكمية فيجوز ان يكون تطهير الآلة ايضا كذلك وقوله عم التراب طهور المسلم ولو الى عشر حجج ما لم يجد الماء يؤيد ذلك فان قيل لو كانت الخلفية في الآلة لافتقرت الى الاصابة كالماء او من شرط الخلف ان لا يزيد على الاصل فلم يجز التيمم بالحجر الاملس قلنا ليس هذا من الزيادة في شيء لان معناها الزيادة في الحكم وترتب الآثار الا يرى ان استغناء التيمم عن مسح الراس والرجل لا يوجب زيادته على الوضوء فعندهما يجوز امامة المتيمم للمتوضي اذا لم يجد المتوضي ماء لان شرط الصلوة في حق كل منهما موجود بكماله فيجوز بناء احدهما على الآخر كالغاسل على الماسح مع ان الخف بدل من الرجل في قبول الحدث ورفعه واما اذا وجد المتوضي ماء فكان في زعمه ان شرط الصلوة لم يوجد في حق الامام وان صلوته فاسدة فلا يصح اقتداؤه به كما اذا اعتقد ان امامه مخطئ في جهة القبلة وقال محمد وزفر الخلفية في الفعل يعني ان التيمم خلف عن التوضي لانه تعالى امر بالوضوء ثم امر بالتيمم عند العجز فلا يجوز اقتداء المتوضي بالمتيمم كاقتداء المتم بالمومي وما ذكر ان

مع محمد في عدم السلام يوافق ما ذكره الاسبيجابي في شرح المبسوط الآن المذكور في عامة الكتب انه يجوز اقتداء
المتوضئ بالمتيمم عندهما فلو ان وجد المتوضئ ماء **قوله** وشرط الخلفية اي لا بد في ثبوت الخلف من امكان الاصل
ليصير السبب منعقدا للاصل ثم يتحول عنه لعدم الاصل الى الخلف العارض اذ لا معنى للمصير الى الخلف مع وجود الاصل مثلا ارادة
الصلوة انعقدت سببا للوضوء لامكان حصول الماء بطريق الكرامة ثم لظهور العجز ينتقل الحكم الى التيمم وبهذا كان اذا خلف
ليمسن السماء فان اليمين قد انعقدت موجبة للبر لامكان مس السماء في الجملة الا انه معدوم عرفا وعادة فانتقل الحكم الى الخلف
وهو الكفارة بخلاف ما اذا حلف على نفي ما كان او ثبوت ما لم يكن في الزمان الماضي فانه لا يثبت الكفارة لعدم
امكان البر على ما سبق تحقيق ذلك **قوله باب في المحكوم عليه** وهو المكلف اي الذي يتعلق الخطاب بفعله
واهليته لذلك يتوقف على العقل اذ لا تكليف على الصبي والمجنون وقد اطلق الحكماء وغيرهم لفظ العقل على معان
كثيرة منها الجوهر المجرد في ذاته وفعله بمعنى انه لا يكون جسما ولا جسمانيا ولا يتوقف افعاله على تعلقه بجسم وبهذا
المعنى الجوهر المجرد الغير المتعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف ولو قال غير المتعلق بالجسم لكان انسب
ليخرج النفوس الفلكية اذ ربما يطلق على بنيه الحيوان وادعى الحكماء ان العقل بهذا المعنى اول ما صدر عن
الواجب سبحانه واليه الاشارة بقوله عليه السلام اول ما خلق الله تعالى العقل وانما قال ادعوا لانهم استدلوا على ذلك
بدلايل واهية مبنية على مقدمات فاسدة مثل الواحد لا يصدر عنه الا الواحد ونحو ذلك ومنها قوة للنفس الانسانية
بها تتمكن من ادراك الحقايق وهذا معنى الاثر الفايض عليها من العقل بالمعنى الاول ومنها مراتب قوى
النفس على ما سنبينها ومنها الغريزة التي يلزمها العلم بالضروريات او نفس العلم بذلك وهذا معنى العلم
بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات وجواز الجائزات ومنها ملكة حاصلة بالتجارب يستنبط بها المصالح والاغراض
وهذا معنى ما يحصل به الوقوف على العواقب ومنها قوة مميزة بين الامور الحسنة والقبيحة ومنها هيئة
محمودة للانسان في حركاته وسكناته وكلامه الى غير ذلك من المعاني المتفاوتة والمتعارفة فاحتيج في هذا المقام
الى تفسير العقل فقالوا هو نور يضيء به طريق يبتدأ من حيث ينتهي اليه درك الحواس فيتبدى المطلوب
للقلب فيدركه القلب بتأمله وبتوفيق الله عز وجل ومعنى ذلك انها قوة للنفس بها ينتقل من الضروريات
الى النظريات الا انه لما كان ظاهر هذا التفسير اخفى من العقل احتاج المص الى توضيحه وتبيين المراد منه فزعم انه
يحتمل ان يراد بالعقل ههنا ذلك الجوهر المجرد الذي هو اول المخلوقات على ان يكون النور بمعنى المنور ولا يخفى بعد
هذا الاحتمال عن القبول فانهم جعلوا العقل من صفات الراوي والمكلف ثم فسروه بهذا التفسير ويحتمل ان يراد
به الاثر الفايض من هذا الجوهر على نفس الانسان كما ذكره الحكماء من ان العقل الفعال هو الذي يؤثر في النفوس ويعدها
للادراك وحال نفوسنا بالاضافة اليه حال ابصارنا بالنسبة الى الشمس فكما ان بافاضة نور الشمس يدرك المحسوسات
كذلك بافاضة نوره يدرك المعقولات فقوله نور اي قوة شبيهة بالنور في انه يحصل بها الادراك يضيء اي يصير ذا
ضوء به اي بذلك النور طريق يبتدأ به اي بذلك الطريق والمراد به الافكار وترتيب المبادي الموصلة الى

المطلوب

المطلوب ومعنى اضاءتها انه بحيث يهتدي القلب اليها ويتمكن من ترتيبها وسلوكها توصلا الى المطلوب قوله من حيث
ينتهي اليه متعلق بيبتدأ والضمير في اليه راجع الى الحيث اي من محل ينتهي اليه ادراك الحواس فيتبدى اي يظهر
المطلوب للقلب اي الروح المسمى بالقوة العاقلة والنفس الناطقة فيدركه القلب بتأمله اي التفاته اليه والتوجه
نحوه بتوفيق الله والهامه لا بمجرد تاثير النفس او تولده فان الافكار معدات للنفس وفيضان المطلوب
انما هو بالهام الله تعالى واعلم ان العقل الذي يحصل الادراك باشراقه واضاءة نوره ويكون نسبته الى النفوس
نسبة الشمس الى الابصار كما ذكره الحكماء هو العقل العاشر المسمى بالعقل الفعال لا العقل الذي هو اول المخلوقات
ففي كلام المص تسامح **قوله** وقد يطلق العقل على قوة للنفس بها تكتسب العلوم اشارة الى معنى آخر للعقل باعتبار
تحصل للنفس مراتبها الاربع فعلى ما سبق كان حاصل معناه حصول شرايط الوصول الى المطلوب وانكشاف الحجب
بينه وبين الطالب والهداية الى الطريق التوصل الى المقاصد واما على هذا فمعناه قابلية النفس لهذه المعاني
فان قيل من شان القوة التاثير والفعل ومعنى القابلية التاثر والانفعال فكيف تفسر بها قلت هي قوة باعتبار
ترتيب المبادي وتهيئة المعدات والتصرف فيها وقابلية من حيث ان حصول المطلوب انما هو بالالهام
وبتوفيق الملك العلام فان قلت القوة التي بها تكتسب النفس العلوم تشمل مراتبها الاربع فكيف تفسر
بقابلية الاشراق التي هي المرتبة الاولى اعني العقل الهيولاني قلت المراد قابلية الاشراق الى ان يكمل جميع
الآثار ويحصل غاية المطالب وهذا يتناول المراتب الاربع فان قلت كيف جعل المراتب الاربع في الشرح
مراتب قوة النفس وقابليتها للاشراق وفي المتن مراتب تصرف القلب بواسطة العقل فيما ارتسم في الحواس
قلت حاصلهما واحد فان هذه المراتب مراتب النفس باعتبار قوتها في اكتساب العلوم وتصرفها في المبادي
لحصول المطالب فيجعل تارة مراتب النفس وتارة مراتب قوتها النظرية التي بها تتمكن من اكتساب العلوم
وتارة مراتب تصرفاتها في المبادي ومعنى تصرف القلب فيما ارتسم في الحواس انه يدرك الغايب من الشاهد
اي يستدل من الآثار واللوازم على المؤثرات والملزومات مثل استدلال من العالم وتغيراته على ان له صانعا
قديما غنيا عما سواه ويرى اهل النظر ان هذا يعم ان ينتزع الكليات من الجزئيات بان ينتزع من الاحساس بحرارة هذه
النار ان كل نار حارة وكذا في جانب التصورات مثلا ينتزع من الجزئيات المنكشفة بالعوارض المشخصة
واللواحق الخارجية حقايقها الكلية واما تحقيق المراتب الاربع فهو ان للنفس الانسانية قوتين احديهما مبدأ
الادراك وهي باعتبار تاثرها عما فوقها مستكملة في ذاتها وتسمى عقلا نظريا والثانية مبدأ الفعل وهي باعتبار تاثيرها
في البدن الموضوع تكميلا اياه بافعال اختيارية وتسمى عقلا عمليا وللقوة النظرية في تصرفاتها في الضروريات وترتيبها
لاكتساب الكمالات اربع مراتب وذلك لان النفس في مبدأ الفطرة خالية عن العلوم مستعدة وتسمى حينئذ عقلا هيولانيا
تشبيها لها بالهيولى الاولى الخالية في نفسها عن جميع الصور القابلة لها وذلك كما في الاستعداد
الطفل للكتابة ثم اذا ادركت الضروريات واستعدت لحصول النظريات سميت عقلا بالملكة لحصول ملكة الانتقال

كالاستعداد الامي لتعلم الكتابة ثم اذا ادركت النظريات وحصل لها القدرة على استحضارها متى شاءت من غير تجشم كسب جديد
سميت عقلا بالفعل لشدة قربه من الفعل وذلك بمنزلة استعداد القادر على الكتابة الذي لا يكتب وله ان يكتب متى شاء
واذا كانت النظريات حاضرة عندها مشاهدة لها سميت عقلا مستفادا لاستفادته من القوة والى من العقل الفعال
وذلك بمنزلة الشخص حين ما يكتب بالفعل وعبارة المحققين ان العقل المستفاد هو حضور اليقينيات وحصول حضورية
المعقولات للنفس وهو الظاهر من التسمية بالمستفاد وان العقل الهيولاني يكون قبل استعمال الحواس وادراك الضروريات
والعقل بالملكة بعده والمصنف جعل الهيولاني استعداد النفس للانتزاع بعد حصول المحسوسات والعقل بالملكة علم البديهيات
على وجه توصل الى النظريات اي مرتبة للتأدي الى المجهولات النظرية واما جعل المستفاد نهاية ومرتبة رابعة وانما هو باعتبار
الغاية وكون الرئيس المطلق الذي يخدمه سائر القوى والا فالمستفاد متقدم بحسب الوجود على العقل بالفعل لانها انما يكون
بعد التحصيل والاحضار مرة ثم هذه المراتب يتفاوت للنفس مختلفة بالشدة والضعف كالثلث الاول او كمال لها لازم
ويطلق على التعيين بحسب لها من هذه الاحوال ولا شك ان للنفس كل حال من تلك الاحوال قوة لم تكن قبل فتطلق
على نفس القوى ايضا ونعني بالقوة المعنى الذي به يصير الشيء فاعلا او منفعلا وجعلوا المرتبة الثانية وهي ان تدرك البديهيات
مرتبة على وجه توصل الى النظريات مناط التكليف اذ بها يرتفع الانسان عن درجة البهائم ويشرق عليها نور العقل بحيث
يتجاوز ادراك المحسوسات **قوله** فاعلم ان مراده درك الحواس يعني لما ذكر ان توقف العقل لدرك الحواس نهاية
لزم ان يكون له بداية ولم يذكر بطريق ادراك العقل بداية لزم ان يكون له نهاية لان ادراكاتنا امور حادثة
منقطعة ولما جعل قوله من حيث متعلقا بيبتدا والضمير اليه عائدا الى حيث على طريق يبتدا به من المقام الذي ينتهي
اليه درك الحواس لزم ان يكون نهاية درك الحواس بداية درك العقل فذكر ان بداية درك الحواس هو ارتسام المحسوس
في احدى الحواس الخمس الظاهرة وهي اللمس اعني قوة سارية في البدن كله بها يدرك الحار والبارد والرطب واليابس
ونحو ذلك والذوق وهي قوة منبثة في العصب المفروش على جرم اللسان يدرك بها الطعوم والشم وهي قوة
مرتبة في زائدتي مقدم الدماغ الشبيهتين بحلمتي الثدي يدرك بها الروائح والسمع وهي قوة مرتبة في العصب
المفروش على سطح باطن الصماخ يدرك بها الاصوات والبصر وهي قوة مرتبة في العصبتين المجوفتين اللتين
تتلاقيان في مقدم الدماغ فتفترقان الى العينين يدرك بها الالوان والاضواء ولا خفاء في ان المرتسم
فيها هو صورة المحسوس لا نفسه فان المحسوس هو هذا اللون الموجود في الخارج مثلا وهو ليس بمرتسم في الباصرة بل صورته
كما ان المعلوم هو ذلك الموجود والحاصل في النفس صورته ومعنى معلوميته حصول صورته لا حصول نفسه ونهاية
درك الحواس ارتسام المحسوس في الحواس الباطنة والمشهور انها خمس الحس المشترك وهي قوة مرتبة في التجويف
الاول من الدماغ ومبادي عصب الحس يجتمع فيها صور جميع المحسوسات فتدركها والخيال وهي قوة مرتبة في
آخر التجويف المقدم يجتمع فيها مثل المحسوسات وتبقى فيها بعد الغيبة عن الحس المشترك فهي خزانته والوهم وهي
قوة مرتبة في آخر التجويف الاوسط من الدماغ لا في مؤخره على ما ذكره المصنف بها يدرك المعاني الجزئية الغير المحسو

اعني التي

اعني التي لم يتأدى اليها من طرق الحواس وان كانت موجودة في المحسوسات كعداوة زيد وصداقة عمرو والحافظة
وهي قوة مرتبة في التجويف الاخير من الدماغ تحفظ المعاني الجزئية التي ادركها الوهم فهي خزانة للوهم بمنزلة الخيال للحس
المشترك والمتفكرة وهي قوة مرتبة في الجزء الاول من التجويف الاوسط من الدماغ بها يقع التركيب والتفصيل بين الصور
المحسوسة المأخوذة عن الحس والمعاني المدركة بالوهم كانسان له راسان وعديم الراس وهذا معنى اخذه المدركات من الطرفين
وهذه القوة يستعملها النفس على اي نظام تريد فان استعملها بواسطة القوة الوهمية وحدها سميت متخيلة وان
استعملها بواسطة القوة العقلية وحدها او مع الوهمية سميت متفكرة وما ذكرنا من محال القوى هو الموافق لما ذكره
المحققون من علماء التشريح واستدلوا عليه بان الآفة في تلك المحل توجب الآفة في فعل تلك القوة والغرض من كلام المصنف ترتيب
هذه القوى في الوجود والمحل بل ترتيب بعضها وافعالها فان ارتسام الصور المحسوسة ثم تخزن ثم ترتسم المعاني
تحفظ ثم يقع بينهما التركيب والتفصيل ولهذا قال ثم بعده الحافظة فاشار بلفظ بعد الى ان محلها بعد محل الوهم **قوله**
واذا تم هذا ارتسام الصور والمعاني واخذ المفكرة اياهما من الطرفين شرع النفس الناطقة من الفكر على ما ان صورا
ومعاني كلية لانها بالتصرف والتفكر في الاشخاص الجزئية تكتسب استعدادا نحو قبول صورة الانسان مثلا وصورة
الصداقة الكليتين المجردتين عن العوارض المادية قبولا عن العقل الفعال المفيض بهما المناسبة ما بين
كل كلي وجزئياته وهذا اتمام التعريف بان نهاية درك الحواس هو بداية ادراك العقل على ما اشعر التعريف المذكور
للعقل واما تحقيق هذه المباحث فمما لا يليق بهذا الكتاب ثم الظاهر ان معنى التعريف المذكور ليس ما ذكره المصنف
وغيره من الشارحين وانه لا يحتاج الى هذا التطويل وان عود الضمير الى حيث مما لا يساعده العربية بل المراد
ان العقل نور يضيء به الطريق الذي يبتدا به في الادراك من جهة انتهاء ادراك الحواس الى ذلك الطريق يعني انه
لا مجال فيه لدرك الحواس وهو طريق ادراك الكليات من الجزئيات والغيبيات من المشاهدات فطريق ادراك المحسوسات مما يسلكه
العقلاء والصبيان والمجانين بل البهائم فلا يحتاج الى العقل الذي نحن بصدده ثم اذا انتهى ذلك الطريق واريد
سلوك طريق ادراك الكليات واكتساب النظريات والاستدلال على المغيبات لم يكن بد من قوة بها يتمكن من سلوك ذلك الطريق
فهي نور للنفس تهتدي بها الى سلوكه بمنزلة نور الشمس في ادراك المبصرات فاذا ابتدا الانسان بذلك الطريق وشرع
فيه ورتب المقدمات على ما ينبغي يهتدي المطلوب للقلب بفيض الملك العلام **قوله** ثم معلومات النفس يريد بهذا الكلام
الاشارة الى طريق معرفة حصول تلك النورة في الانسان وذلك ان الموجود ان لم يكن لاختيارنا اثر في وجوده تسمى
العلم به نظريا والا فعمليا لا بمعنى انه عمل بل بمعنى انه علم بامر ما يتعلق بالعمل وبهذا الاعتبار تنقسم الحكمة الى النظرية
والعملية وتحصل للنفس القوة النظرية والقوة العملية والاولى كمال للنفس والثانية كمال للنفس والبدن تحرك البدن
من الشرور الى الخيرات وهذا التحريك يستلزم المعرفة بالخير والشر من حيث انها خير وشر وبالعكس اما الاول فلان
الشرور يستلذها البدن وملائماتها الشهوة والغضب والخيرات مشاق وتكاليف وفي خلاف الهوى فلا يتصور
الميل عن الملائم الى المنافر الا بعد معرفة ان الاول شر والآخر خير واما الثاني فلان الخير والكمال محبوب بالذات

والنفس مائلة الى الكمالات مهيئة لتطويع القوى لها امرها بالخيرات فاذا اكتسبت العلم بالخير والشر وعرفتهما من
حيث انهما خير وشر حركت البدن نحو الخير لا محالة ثم معرفة الخيرات والشرور يستلزم قابلية النفس لاشراق نور العقل
عليها بمعنى حصول الشرائط وارتفاع الموانع من جانبها وهذا ظاهر والقابلية تستلزم المعرفة لان ذلك الجوهر
الفيض دائم الاشراق لا انقطاع لفيضه ولا ظنة من جانبه بمنزلة الشمس في الاضاءة فيكون بين فعل الخيرات
وترك الشرور وبين القابلية المسماة بالعقل تلازم فيستدل من فعل الخيرات على وجود العقل استدلالا بوجود الملزوم
على وجود اللازم ويستدل من ترك الخيرات على عدم العقل استدلالا من عدم اللازم على عدم الملزوم **قوله** ثم لما كان
يعني ان العقل متفاوت في افراد الانسان اولا وثانيا اما اولا فلان النفوس متفاوتة بحسب الفطرة في الكمال و
والنقصان باعتبار زيادة اعتدال الابدان ونقصانه فكلما كان البدن اعدل او بالواحد الحقيقي اشبه كانت النفس
الفائضة عليه اكمل والى الخيرات اميل وللكمالات اقبل وهذا معنى صفائها ولطافتها بمنزلة المرآة في قبول النور وان
بالعكس فبالعكس وهذا معنى كدورتها وكثافتها بمنزلة الحجر في قبول النور ولا خفاء في ان النفس كلما كانت اكمل واقبل
كان النور الفائض عليه من ذلك الجوهر المسمى بالعقل الفعال اكثر واما ثانيا والاشارة تتحول متدرجا من النقصان
الى الكمالات فلان النفس كلما زادت في كثرة العلوم بتكميل القوة النظرية وفي تحصيل الملكات المحمودة بتكميل القوة
العملية ازدادت تناسبا بالعقل الفعال الكامل من كل وجه فازدادت افاضته نوره عليها للازدياد في
الافاضة بازدياد المناسبة ولما تفاوتت العقول في الاشخاص تعذر العلم بان عقل كل شخص هل بلغ المرتبة
التي هي مناط التكليف فقدر الشارع تلك المرتبة بوقت البلوغ اقامة للسبب الظاهر مقام حكمه كما في السفر والمشقة
وذلك لحصول شرائط كمال العقل واسبابه في ذلك الوقت بناء على تمام التجارب الحاصلة بالاحساسات الجزئية والالات
الضرورية تكامل القوى الجسمانية من المدركة والمحركة التي هي مراكب للقوة العقلية بمعنى انها بواسطتها تستفيد
العلوم ابتداء وتصل الى المقاصد وبمعونتها تظهر آثار الادراك وهي مسخرة مطيعة للقوة العقلية باذن الله تعالى
فهي تامرها بالاخذ والاعطاء واستيفاء اللذات والتحرك للادراكات قدر ما ترى من المصلحة فتحصل الكمالات **قوله**
قد سبق في باب الامر اعلم ان المهم في هذا المقام تحرير البحث وتلخيص محل النزاع ليتاتى النظر في ادلة الجانبين و
ويظهر صحة المطلوب لا نزاع للمعتزلة في ان العقل لا يستقل بدرك كثير من الاحكام على تفاصيلها مثل وجوب الصوم
في آخر رمضان وحرمته في اول شوال ولا نزاع للاشاعرة في ان الشرع يحتاج الى العقل وان للعقل دخلا في معرفة
الاحكام حتى صرحوا بان الدليل اما عقلي صرف واما مركب من عقلي وسمعي ويمتنع كونه سمعيا محضا لان صدق الشارع بل
وجوده وكلامه انما يثبت بالعقل وانما النزاع في ان العاقل اذا لم يبلغه الدعوة وخطاب الشارع اما لعدم وروده
واما لعدم وصوله اليه فهل يجب عليه بعض الافعال ويحرم بعضها بمعنى استحقاق الثواب والعقاب في الآخرة ام لا فعند
المعتزلة نعم بناء على مسئلة الحسن والقبح وعند الاشاعرة لا اذ لا حكم للعقل ولا تعذيب قبل البعثة وقد سبق تحقيق
ذلك **قوله** قطعا للدور يعني ان ثبوت الشرع موقوف على معرفة الله وكلامه وبعثة الانبياء بدلالة المعجزات

فلو توقف

فلو توقفت معرفة بعض الامور على الشرع لزم الدور **قوله** وثانيهما معارضة الوهم العقل فان قيل الوهم لا يدرك
الا المعاني الجزئية و العقل لا يدرك الا الكليات فكيف المعارضة بينهما اجيب بان مدرك الكل هو النفس لكنها يدرك الكليات
بواسطة القوة العاقلة والجزئيات بالحواس ومعنى المعارضة انجذاب النفس الى آلة الوهم ودون العقل فيما هو من
الا يستعمل فيه العقل وكذا بالنسبة الى الحس والوهم وهو مدركاتهما اكثر **قوله** وسواء العقل وحده غير كاف في جميع
ما يحصل به كمال النفس وورد به امر الشارع لما ذكرنا من تطرق الخطا وليس المراد ان العقل لا يستقل في ادراك
شيء والكتاب حكم انبته على ما هو راي الاسماعيلية في اثبات الحاجة الى المعلم **قوله** فالصبي العاقل لا يكلف
بالايمان هو الصحيح وذهب كثير من المشايخ حتى الشيخ ابو منصور الى ان الصبي العاقل يجب عليه معرفة الله لانها بكمال
العقل والبالغ والصبي سواء في ذلك وانما عذر في عمل الجوارح لضعف البنية بخلاف عمل القلب ومعنى ذلك ان كمال
العقل معرف للوجوب والموجب هو الله تعالى بخلاف مذهب المعتزلة فان العقل عندهم موجب بذاته كما ان العبد
موجد لافعاله كذا في الكفاية **قوله** وان لم تر شيئا المراهقة تبين عن الزوج لانا انما وضعنا البلوغ موضع
كمال العقل والتمكن من الاستدلال اذا لم نعرف ذلك حقيقة اما اذا تحقق التوجه الى الاستدلال والكفر فلا عذر
فان قيل اذا انيط الحكم بالسبب الظاهر دار معه وجودا وعدما ولم يعتبر بحقيقة السبب فينبغي ان تعذر المراهقة
التي كفرت كالمسافر سفرا اعلم انه لا مشقة فيه اصلا فانه يثبت الرخص في حقه قلنا ذاك في الفروع واما في الاصول
لا سيما الايمان فيجب اذا وجد السبب الخفي او دليله لعظم خطره **قوله** وكذا مثل الصبي العاقل البالغ الشاهق
في الجبل اذا لم يبلغه الدعوة فانه لا يكلف بالايمان بمجرد عقله حتى لو لم يصف ايمانا ولا كفرا ولم يعتقد لم يكن
من اهل النار ولو آمن صح ايمانه ولو وصف الكفر كان من اهل النار للدلالة على انه وجد زمان التجربة والتمكن
من الاستدلال اما اذا لم يعتقد شيئا فان وجد زمان التجربة والتمكن فليس بمعذور والا فمعذور وليس في
تقدير الزمان دلالة عقلية او سمعية بل هو موكل الى علم الله تعالى فان تحقق يعذبه والا فلا وهذا مراد ابي حنيفة رح
حيث قال لا عذر لاحد في الجهل بخالقه لما يرى من الآفاق والانفس واما في الشرائع فيعذر الى قيام الحجة
فان قيل الشاهق لما لم يكلف بالايمان كان ينبغي ان لا يهدر دمه بل يضمن قاتله فالجواب ان العصمة
لا تثبت بدون الاحراز بدار الاسلام حتى لو اسلم في دار الحرب ولم يهاجر الينا فقتل لم يضمن قاتله وكذا
الصبي والمجنون اذا اقتلا في دار الحرب **قوله فصل** ثم الاهلية يعني بعدما ثبت انه لا بد في المحكوم عليه
من اهليته للحكم وانها لا يثبت الا بالعقل فان الاهلية ضربان احدهما اهلية الوجوب اي صلاحيته لوجوب
الحقوق المشروعة له وعليه والثانية اهلية الاداء اي صلاحيته لصدور الفعل منه على وجه يعتد به
شرعا والاولى بالذمة اي وقع في كلام البعض ان الذمة امر لا معنى له ولا حاجة اليه في الشرع وانما هو من مخترعات
الفقهاء يعبرون به عن وجوب الحكم على المكلف بثبوته في ذمته حال المصادرة عليهم بتحقيق الذمة لغة وشرعا
واثباتها بالنصوص وتحقيق ذلك ان الذمة في اللغة العهد فاذا خلق الله الانسان محل امانته اكرمه بالعقل

العقل ح

والذمة حتى صار اهلا لوجوب الحقوق له وعليه ويثبت له حقوق العصمة والحرية والمالكية كما اذا عاهدنا الكفار
واعطيناهم الذمة تثبت لهم وعليهم حقوق المسلمين في الدنيا وهذا هو العهد الذي جرى بين الله وعباده يوم
الميثاق المشار اليه بقوله تعالى واذ اخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم واشهدهم على انفسهم الست بربكم قالوا
بلى على ما ذهب اليه جميع من المفسرين ان الله تعالى اخرج ذرية آدم من بعض على حسب ما يتوالد الى يوم القيمة في اوان
بين نكوث الكل بالنفخ في الصور وحيوة الكل بالنفخة الثانية فصورهم واستنطقهم واخذ ميثاقهم ثم اعادهم جميعا
في صلب آدم عم ثم انسانا تلك الحالة ابتلاء لنؤمن بالغيب حاصل كلام المصنف الاستدلال بالآيات على ان الانسان
قد خص من بين الحيوانات بوجوب اشياء له وعليه وتكاليف يؤاخذ بها فلا بد فيه من خصوصية بها يصير اهلا لذلك وهو
المراد بالذمة فهي وصف يصير به الانسان اهلا لما له وما عليه واعترض بان هذا صادق على العقل بالمعنى المذكور فيما سبق
وان الآيات لا تدل على ثبوت وصف مغاير للعقل واجيب بانا لا نم ان العقل بهذه الحيثية بل العقل انما هو لمجرد
فهم الخطاب والوجوب مبني على الوصف المسمى بالذمة حتى لو فرض ثبوت العقل بدون ذلك الوصف كما لو ركب
العقل في حيوان غير الآدمي لم يثبت الوجوب له وعليه والحاصل ان هذا الوصف بمنزلة السبب لكون الانسان اهلا
للوجوب له وعليه والعقل بمنزلة الشرط فان قلت فما معنى قولهم وجب في ذمته كذا قلت معناه الوجوب
على نفسه باعتبار ذلك الوصف فلما كان الوجوب متعلقا به جعلوه بمنزلة ظرف يستقر فيه الوجوب دلالة على كمال التعلق
واشارة الى ان هذا الوجوب انما هو باعتبار العهد والميثاق الماضي كما يقال وجب في العهد والمروة ان يكون
كذا وكذا واما على ما ذكره فخر الاسلام من ان المراد بالذمة في الشرع نفس ورقبة لها ذمة وعهد فمعناه انه وجب
على نفسه باعتبار كونها محلا لذلك العهد فالرقبة تفسير للنفس والعهد تفسير للذمة وهذا عند التحقيق من تسمية المحل
باسم الحال والمقصود واضح قوله قال الله تعالى واذ اخذ ربك ذهب كثير من المفسرين الى انه تمثيل والمراد نصب الادلة
الدالة على ربوبيته والوحدانية المميزة بين الضلال والهدى وكذا قوله تعالى وكل انسان الزمناه طائره الآية
تمثيل للزوم العمل له لزوم القلادة للعنق من غير اعتبار استعارة في العنق على انه زاده كما يقال جعل القضاء
في عنقه لا يراد وصف به صار اهلا لذلك وانما المراد مجرد الالزام والالتزام وتحقيق ذلك الى علماء البيان واما قوله
وحملها الانسان فالمراد بالامانة الطاعة الواجبة الاداء والمعنى انها لعظمها بحيث لو عرضت على هذه الاجرام
العظام وكانت ذات شعور وادراك لابين ان يحملنها وحملها الانسان مع ضعف بنيته ورخاوة قوته لا جرم
فاز الراعي لها والقائم بحقوقها بخير الدارين انه كان ظلوما حيث لم يف بها ولم يراع حقها جهولا لكنه عاقبتها
وهذا وصف للجنس باعتبار الاغلب وقيل لما خلق الله تعالى هذه الاجرام خلق فيها فهما وقال لها اني فرضت فريضة وخلقت
جنة لمن اطاعني ونارا لمن عصاني فقلن نحن مسخرات على ما خلقتنا لا نحتمل فريضة ولا نبتغي ثوابا ولا عقابا
ولما خلق آدم عم عرض عليه مثل ذلك فحمله وكان ظلوما لنفسه بتحمل ما يشق عليها جهولا بوخامة عاقبته وقيل
الامانة العقل والتكليف وعرضها عليهن اعتبارها بالاضافة الى استعدادهن واباؤهن عدم اللياقة

واستعداده

والاستعداد له وحمل الانسان قابليته واستعداده وكونه ظلوما جهولا لما غلب عليه من القوة الغضبية والشهوية
وعلى هذا يحسن ان يكون علة للحمل عليه فان من فوائد العقل ان يكون مهيمنا على القوتين حافظا لهما عن التعدي
ومجاوزة الحد ومعظم مقاصد التكليف تعديلهما وكسر سورتهما فظهر انه لا دليل في الآيات على ان للانسان
وصفا به يصير اهلا لما له وعليه وليت شعري اي دلالة للعنق على ذلك واي حاجة الى اعتبار الاستعارة
في كل مفرد من مفردات الكلام وايضا لما كان مبنى هذا الاستدلال على ان الانسان يلزمه ويجب عليه شيء فلا بد فيه
من وصف به يصير اهلا لذلك لم يكن حاجة الى هذا التكلف بل دلالة قوله تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكوة
على هذا المعنى اظهر وكذا ثبوت الحقوق له لا يدل على ان فيه وصفا هو الذمة لجواز ان يكون ذلك لذات
الانسان على ان استحقاق الرزق غير مختص بالانسان فيلزم ثبوت الذمة لكل دابة قوله فانه قد سمي السانح
ما ولاك ميامنه اي يمر من مياسرك الى ميامنك والبارح بالعكس والعرب تتطير بالبارح وتتفال بالسانح
لانه لا تمكنك ان ترميه حتى ينحرف فبهذا الاعتبار استعير الطائر لما هو سبب الخير والشر من قضاء الله
وقدره وعمل العبد فان ما قدر للعبد بمنزلة طائر يطير من عش الغيب ووكر القدر ولا يخفى ان في كلام المصنف من التسامح
حيث جعل الطائر استعارة لسبب الخير والشر الى قضاء الله وقدره واعمال العباد ثم قال فالمعنى الزمناه ما قضي
له من خير او شر فجعل الطير عبارة عن نفس الخير والشر المقضي ثم القضاء هو الحكم من الله والامر اولا والقدر هو
التقدير والتفصيل بالاظهار والايجاد وفي كلام الحكماء ان القضاء عبارة عن وجود المخلوقات في الكتاب
المبين واللوح المحفوظ مجتمعة مجملة على سبيل الابداع والقدر عبارة عن وجودها مفصلة منزلة في الاعيان
بعد حصول الشرائط كما قال عز وجل وعلا وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم وقد يشار
بالقضاء الى العلم والقدر الى الارادة وقد يقال ان الله تعالى اذا اراد شيئا قال له كن فهنا شيئان
الارادة والقول فالارادة قضاء والقول قدر قوله قبل الولادة يعني ان الجنين قبل الانفصال
عن الام جزء منها من جهة انه ينتقل بانتقالها ويقر بقرارها ومستقل بنفسه من جهة التفرد بالحيوة والتهيؤ
للانفصال فيكون له ذمة من وجه حتى يصلح لوجوب الحقوق له كالارث والوصية والنسب لا لوجوبها
عليه حتى لو اشترى الولي شيئا لا يجب عليه الثمن واما بعد الانفصال عن الام فيصير ذمة مطلقة لصيرورته
نفسا مستقلة من كل وجه فيصير اهلا للوجوب له وعليه حتى كان ينبغي ان يجب عليه كل حق يجب على البالغ
الا انه لما لم يكن اهلا للاداء لضعف بنيته والمقصود من الوجوب هو الاداء اختص وجوبه بما يمكن
اداؤه عنه فلهذا احتيج الى تفصيل الواجبات وتمييز ما يجب عليه عما لا يجب وهو ظاهر من الكتاب قوله كنفقة القريب
فانها صلة تشبه المؤن من جهة انها تجب على الغني كفاية لما يحتاج اليه اقاربه بمنزلة النفقة على نفسه بخلاف
الزوجة فانها تشبه الاعواض من جهة انها وجبت جزاء للاحتباس الواجب عليها عند الرجل وانما جعلت
صلة لا عوضا محضا لانها لم تجب بعقد المعاوضة بطريق التسمية على ما هو المعتبر في الاعواض فلكونها صلة

يسقط بمضي المدة اذا لم يوجد التزام كنفقة الاقارب لشبهها بالاعواض بتقررها دينا بالالتزام **قوله** وان كان عاقلا اي الصبي لا يتحمل الدية وان كان ذا عقل وتمييز لان الدية وان كانت صلة الا انها تشبه جزاء التقصير في حفظ القاتل عن فعله والصبي لا يوصف بذلك ولهذا لا يجب على النساء ثم في قوله وان كان عاقلا ايهام ان المراد وان كان من العاقلة لكنه ليس بمراد لان تحمل الدية لا يتصور الا من العاقلة فلا معنى للتأكيد بقوله وان كان من العاقلة

قوله فالعبادات لا تجب عليه اي على الصبي فان قلت من جملة العبادات الايمان وهو ليس ببدني ولا مالي لكونه عمل القلب قلت جعل من البدنية تغليبا او باعتبار اشتماله على الاقرار الذي هو عمل اللسان وذهب فخر الاسلام الى ان الصبي اذا عقل يجب عليه نفس الايمان وان لم يجب عليه اداؤه لان نفس الوجوب ثبت باسبابه على طريق الجبر اذا لم يخل عن جانبه وحدوث العالم وهو سبب متقرر واما الخطاب فانما هو لوجوب الاداء وهو ليس باهل له فلو ادى الايمان بالاقرار مع التصديق وقع فرضا لان الايمان لا يحتمل النفل اصلا ولهذا لا يلزمه تجديد الايمان بعد البلوغ فالصبي يصلح عذرا في سقوط وجوب الاداء لانه يحتمل السقوط بعد البلوغ بعذر النوم والاغماء بخلاف نفس الوجوب فانه لا يحتمل السقوط بحال والصبي لا ينافيه فيبقى نفس الوجوب ولهذا لو اسلمت امرأة الصبي وهو يأباه بعد ما عرضه القاضي عليه يفرق بينهما وذهب شمس الائمة الى انه لا وجوب عليه ما لم يبلغ وان عقل لان الوجوب لا يثبت بدون حكمه وهو الاداء لكن اذا ادى يكون الايمان المؤدى فرضا لان عدم الوجوب انما كان بسبب عدم الحكم فيعتمد الا فالسبب والمحل قائم فاذا وجد وجد كالمسافر اذا اصلى الجمعة يقع فرضا **قوله** واما المالية فلان المقصود هو الاداء يعني ان الغرض من شرعية العبادات المالية كالزكوة مثلا هو الاداء ليظهر المطيع عن العاصي لا المال لان الله تعالى غني عن العالمين وليس المعنى ان الله تعالى اراد الاداء من كل مكلف حتى يلزم من عدم اداء البعض خلاف مراد الله تعالى وهو محال الا ترى انه لم يخلق الجن والانس الا للمعرفة ولا يلزم من عدم معرفة البعض خلاف مراده فعلى هذا لا حاجة الى ما قيل ان المعنى ان المقصود هو الاداء في حق من علم الله تعالى منه الاتيان واما في حق غيره فالمقصود الابتلاء والزام الحجة فان قيل قد تجري النيابة في المالية كما اذا وكل غيره باداء زكوته فينبغي ان يجب على الصبي ويؤدي عنه وليه اجيب بان فعل النائب في النيابة الاختيارية ينتقل الى المنوب عنه فيصلح عبادة بخلاف النيابة الجبرية كنيابة الولي **قوله** مؤنة محضة كالعشر والخراج يعني بالمحض انه بحسب الاصل والقصد لا يخالطه شيء من معنى العبادة والعقوبة وقد سبق ان معنى العبادة في العشر والعقوبة في الخراج انما هو بحسب الوصف وليس بمقصود **قوله** والكاملة اي القدرة الكاملة تكون بالعقل الكامل اي الموزون بقوة البدن وذلك لان المعتبر في وجوب الاداء ليس مجرد فهم الخطاب بل مع قدرة العمل به وهو بالبدن فاذا كانت كلتا القدرتين منحطة عن درجة الكمال كما في الصبي الغير العاقل او احديهما كما في الصبي العاقل او المعتوه البالغ كانت الاهلية ناقصة **قوله** فيما يثبت بالقدرة الناقصة اقسام لانها اما حقوق الله تعالى او حقوق العباد والاول اما حسن لا يحتمل القبح واما قبيح لا يحتمل الحسن واما متردد بينهما والثالث اما نفع محض او ضرر

محض او متردد بينهما صارت ستة واحكامها مذكورة في المتن **قوله** وهو باطل فيما هو حسن في نفسه نفع محض يعني ان الايمان وفروعه حسن وفيه نفع محض فلا يليق بالشارع الحكيم الحجر عنه فان قيل هو يحتمل الضرر بالالتزام والعهدة حيث يأثم بتركه فالجواب انه لا ضرر فيه الا من جهة لزوم الاداء ولزوم الاداء موضوع عن الصبي لانه مما يحتمل السقوط بعذر النوم والاغماء والاكراه واما نفس الاداء وصحته فنفع محض لا ضرر فيه فان قيل نفس الاداء ايضا يحتمل الضرر في حق احكام الدنيا كحرمان الميراث عن مورثه الكافر والفرقة بينه وبين زوجته المشركة فالجواب انا لا نسلم انهما مضافان الى اسلام الصبي بل الى كفر المورث والزوجة ولو سلم فهما من ثمرات الاسلام واحكامه اللازمة منه ضمنا لا من احكامه الاصلية الموضوعة هو لها لظهور ان الايمان انما وضع لسعادة الدارين وصحة الشيء انما تعرف من حكمه الاصلي الذي وضع هو له لا مما يلزمه من حيث انه من ثمراته وهذا كما ان الصبي لو ورث قريبه او وهب منه قريبه فقبل يعتق عليه مع انه ضرر محض لان الحكم الاصلي للارث والهبة هو الملك بلا عوض لا العتق الذي ترتب عليهما في بعض الصور **قوله** الا يرى انهما اي حرمان الارث عن المورث الكافر والفرقة عن الزوجة الوثنية يثبتان فيما اذا ثبت ايمان الصبي تبعا بان اسلم احد ابويه ولم يعد ذلك ضررا يمنع صحة ثبوت الايمان لكونهما من الثمرات واللوازم لا من المقاصد والاحكام الاصلية للايمان **قوله** واما الكفر فيعتبر من الصبي ايضا كما يعتبر منه الايمان اذ لو عفي عنه الكفر وجعل مؤمنا لصار الجهل بالله تعالى علما به لان الكفر جهل بالله تعالى وصفاته واحكامه على ما هي عليه والجهل لا يجعل علما في حق العباد فكيف في حق رب الارباب فيصح ارتداد الصبي في حق احكام الاخرة اتفاقا ولان العفو عن الكفر ودخول الجنة مع الشرك مما لم يرد به شرع ولا حكم به عقل وكذا في حق احكام الدنيا عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله حتى تبين منه امرأته المسلمة ويحرم الميراث من مورثه المسلم لانه في حق الردة بمنزلة البالغ لان الكفر محظور لا يحتمل المشروعية بحال ولا يسقط بعذر وانما لم يقتل لان وجوب القتل ليس لمجرد الارتداد بل بالمحاربة وهو ليس من اهلها كالمرأة وانما لم يقتل بعد البلوغ لان اختلاف العلماء في صحة اسلام حال الصبي صار شبهة في اسقاط القتل **قوله** بلا عهدة اي لا يلزم الصبي والعبد بتصرفاتهما بطريق الوكالة بلا عهدة لان ما فيه احتمال الضرر لا يتملكه الصبي الا ان يأذن الولي فيندفع قصور رأيه بانضمام رأي الولي فيلزمه العهدة **قوله** ولا مباشرة لانه لولاية الولي نظرية وليس من النظر اثبات الولاية فيما فيه ضرر محض قال الامام السرخسي الحق انه لا ضرر في اثبات اصل الملك حتى يملك ايقاع الطلاق عند الحاجة كما لو اسلمت الزوجة وابى الزوج فرق بينهما وكذا اذا ارتد الزوج وهو صبي **قوله** الا القرض اي الاقراض اذا استقرض مال الصبي يجوز للاب دون القاضي واما الاقراض فانما يجوز للقاضي لان الاقراض قطع الملك عن العين ببدل في ذمة من هو غير ملي في الغالب فيشبه التبرع فلا يملكه الولي اذا استقرض مال الصبي يجوز للاب دون القاضي واما الاقراض فانما يجوز للقاضي لان الاقراض قطع عن الغير ببدل في ذمة من هو غير ملي في الغالب فيشبه التبرع فلا يملكه الولي واما القاضي فيمكنه ان يطلب مليا ويقرضه مال اليتيم ويكون البدل

نفس

مامون التلف باعتبار الملائة وعلم القاضي والقدرة على التحصيل من غير دعوى وبينة وهذا معنى كون القاضي اقدر على
استيفائه وفي رواية يجوز لما ذكرنا ايضا قوله وما كان مترددا بينهما اي محتملا للنفع والضرر كالبيع يحتمل الربح والخسران
وكذا الشرى والاجارة والنكاح والمصنف جعل احتمال الضرر باعتبار خروج البدل عن الملك حتى لو باع الشيء
باضعاف قيمته كان ضررا او نفعا ونظيره انه لا يندفع الضرر بحال قط وقد ذكر ان احتمال الضرر يندفع بانضمام
راي الولي قوله فانه اي الصبي اهل لحكمه اي حكم ما هو متردد بين النفع والضرر اذا باشره الولي بنفسه وذلك انه
يملك الثمن اذا باع الولي ماله ويملك العين اذا اشترى له ويملك الاجرة اذا آجر عبده له قوله وتوسع طرق حصول
المقصود حيث يثبت بمباشرة الولي او مباشرة الصبي قوله وعندهما اي تصرف الصبي باذن الولي فيما يحتمل النفع
والضرر عند ابي يوسف ومحمد بهذا انما هو بطريق انه يجعل بمنزلة مباشرة الولي بنفسه كان الصبي آلة فيقتصر على ما يقتصر
عليه تصرف الولي وعبارة فخر الاسلام ان راي الولي شرط للجواز وعموم رايه كخصوصه فيجعل كان الولي باشر بنفسه
يعني ان راي الولي شرط لجواز تصرفه اما بنفسه واما بالصبي ورايه فيما اذا تصرف الصبي عام حيث جاوز تصرفه الى
تصرف الغير وفيما اذا باشر بنفسه خاص لا يتجاوزه فيجعل عموم رايه بان عمل بيد الغير كخصوصه بان يعمل بيد نفسه فيصير كان
الولي باشر بنفسه قوله واما وصيته فباطل جواب سؤال يمكن تقريره بوجهين احدهما ان الوصية نفع محض
لانه يحصل بها الثواب الآخرة بعد الاستغناء عن المال بالموت بخلاف الهبة والصدقة فان فيهما تضرر زوال الملك
في الحيوة فعلى هذا التقرير كان ينبغي ان يذكر هذا عقيب الحكم بان ما فيه نفع محض يملكه الصبي وثانيهما ان الوصية
مما يتردد بين النفع والضرر لانها اذا كانت في جهة الخير لحصول الثواب الآخرة مع تضرر ابطال الارث الذي هو
نفع للمورث وعلى هذا لا يتم جواب المص لان غايته بيان التضرر في الوصية ولا يلزم منها صحتها باذن الولي او لا
رواية في ذلك بل طريق الجواب انا لا نسلم انها تتضمن نفعا يعتد به بل هي ضرر محض والنفع الذي تضمنته انما يقع
باتفاق الحال وبواسطة حالة الموت فلا يعتد به بمنزلة ما لو باع ماله باضعاف قيمته لم يجز وكما لو طلق
امراته المعسرة الشوهاء ليتزوج اختها الموسرة الحسناء ولا يخفى ضعفه ويمكن تطبيق جواب المص على التقرير
الثاني بان يقال مراده ان ضررها اكثر لان نقل الملك الى الاقارب افضل عقلا وشرعا لما فيه من صلة الرحم
ولان ترك الورثة اغنياء خير من تركهم فقراء بالنص وترك الافضل في حكم الضرر المحض وبهذا يشعر قوله
الا انها شرعت في حق البالغ كالطلاق يعني ان الضرر المحض قد يشرع للبالغ لكمال اهليته كالطلاق وفي
كونه ضررا محضا نظر قوله فصل لما ذكر الاهلية بنوعيها شرع فيما يعترض عليهما فيزيلهما او احدهما
او يوجب تغييرا في بعض احكامها وسمي العوارض جمع عارض على انه جعل اسما بمنزلة كاهل وكاهل
من عرض له كذا اي ظهر وتبدى ومعنى كونها عوارض انها ليست من الصفات الذاتية كما يقال البياض
من عوارض الثلج ولو اريد بالعروض الطريان والحدوث بعد العدم لم يصح في الصغر الا على سبيل التغليب
ثم العوارض نوعان سماوية ان لم يكن للعبد فيها اختيار ومكتسبة ان كان له فيها دخل باكتسابها

او ترك

او ترك اذ لتلبسها بالسماوية اكثر تغيرا واشد تاثيرا فقدمت وهي احد عشر الجنون والصغر والعته والنسيان
والنوم والاغماء والرق والمرض والحيض والنفاس فالجنون اختلال القوة المميزة بين الامور الحسنة والقبيحة
المدركة للعواقب بان لا تظهر آثارها وتتعطل افعالها اما لنقصان جبل عليه دماغه في اصل الخلقة واما
لخروج مزاج الدماغ عن الاعتدال بسبب خلط او آفة واما لاستيلاء الشيطان عليه والقاء الخيالات
الفاسدة اليه بحيث يفرح ويفزع من غير ما يصلح سببا قوله لمنافاته اي لمنافاة الجنون القدرة التي
بها يتمكن من انشاء العبادات على النهج الذي اعتبره الشارع وبانتفاء القدرة ينتفي الاهلية فينتفي وجوب
الاداء فينتفي نفس الوجوب قوله لكنهم قالوا الجنون اما ممتد او غير ممتد وكل منهما اما اصلي بان يبلغ مجنونا
او طار بعد البلوغ فالممتد مطلقا يسقط العبادات وغير الممتد ان كان طاريا فلا يسقط استحسانا لوجوه
سواء كان اصليا او طاريا
الاول الالحاق بالنوم والاغماء بجامع كونه عذرا عارضا زال قبل الامتداد مع عدم الحرج في
ايجاب القضاء الثاني انه لا ينافي اهلية نفس الوجوب لبقاء الذمة بدليل انه يرث ويملك الارث والملك
من باب الولاية ولا ولاية بدون الذمة الا انه اذا انتفى الاداء تحقيقا او تقديرا للزوم الحرج في
القضاء ينعدم الوجوب الثالث ان المجنون اهل للثواب لانه يبقى مسلما بعد الجنون والمسلم يثاب
والثواب من احكام الوجوب في الجملة ولا حرج في ايجاب القضاء فيكون الاداء ثابتا تقديرا لتوهمه في الوقت
ورجائه بعد الوقت هذا اذا كان الجنون الغير الممتد طاريا واما اذا كان اصليا فعند ابي يوسف يسقط
بناء للاسقاط على الاصالة او الامتداد وعند محمد لا يسقط بناء للاسقاط على الامتداد فقط والاختلاف
في اكثر الكتب مذكور على عكس ذلك ووجه التسوية بين الاصلي والطاري امران احدهما ان الكامل في الجنون الحدوث
والطريان اذ السلامة عن الآفات هي الاصل في الجبلة فيكون اصالة الجنون امرا عارضا فيلحق بالاصل وهو
الجنون الطاري وثانيهما ان زوال الجنون بعد البلوغ دل على ان حصوله كان لامر عارض على اصل الخلقة
لا لنقصان جبل عليه دماغه فكان مثل الطاري ووجه التفرقة ايضا امران احدهما ان الطريان بعد البلوغ
رجح جانب العروض فجعل عفوا عند عدم الامتداد الحاقا بسائر العوارض بخلاف ما اذا بلغ مجنونا فزال
فان حكمه حكم الصغر فلا يوجب قضاء ما مضى وثانيهما ان الاصلي يكون لآفة في الدماغ مانعة عن قبول الكمال
امر اصلي لا يقبل الالحاق بالعدم والطاري قد اعترض على محل كامل للحوق آفة فيلحق بالعدم قوله
ثم الامتداد في الصلوة يعني ان الامتداد عبارة عن تعاقب الازمنة وليس له حد معين فقدر في الادنى
بان يستوعب الجنون وظيفة الوقت وهو اليوم والليلة في الصلوة اذ وقت جنس الصلوة وجميع الشهر
في الصوم حتى لو افاق في بعض ليالي الشهر لزمه القضاء وقيل الصحيح انه لا يجب اذ الليل ليس بمحل للصوم فالجنون
والافاقة فيه سواء ثم اشترطوا في الصلوة التكرار ليتاكد الكثرة فيتحقق الحرج الا ان محمدا اعتبر نفس الوجوب
اعني جنس الصلوة فاشترط تكرارها وذلك بان تصير الصلوات ستا وهما اعتبرا نفس الوقت اقامة للسبب

الطاهر اعني الوقت مقام الحكم تيسيرا على العباد في سقوط القضاء فلو جن بعد الطلوع وافاق في اليوم الثاني قبل
العصر يجب القضاء عند محمد لعدم تكرر جنس الصلوة حيث لم يصر الصلوات ستا وعندهما لا يجب لتكرار الوقت بزيادته
على اليوم والليلة تحت الساعات وان لم يزد تحت الواجبات ولم يشترط في الصوم التكرار لان من شرط المصير الى التاكيد
ان لا يزيد على الاصل وفي وظيفة الصوم لا تدخل الا في احد عشر شهرا فيصير التبع اضعاف الاصل ولا يلزم مسار بانه
المتيمم في غسل اعضاء الوضوء ثلثا اكثر من الفرض لان السنة وان كثرت لا تماثل الفريضة ذاتا بل تقصر فضلا عن ان تزيد
عليها واما الاستواء في الركوع بالاستيعاب فالحول لا نذكره في نفسه وعند ابي يوسف في رواية هشام عنه يقام الاكثر
مقام الكل تيسيرا وتخفيفا في سقوط الواجب قوله وذلك لا يكون حجرا الان الحجر هو ان يتم الفعل بركنه ويتبع
في محله ويصدر عن اهله ثم لا يعتبر حكمه نظرا للصبي والولي وايمان المجنون استقلالا انما لم يعتبر لعدم ركنه وهو
الاعتقاد بخلاف ايمانه تبعا لاحد ابويه فانه يصح لان الاعتقاد ليس ركنا له ولا شرطا وبهذا بطل الجواب
عما يقال ان غاية امر التبع ان يجعل بمنزلة الاصل فاذا لم يصح بفعل الولي لعدم صلوحه لذلك فبفعل غيره اولى قوله
فاذا اسلمت امراته لو ذكر بالفاء على انه تفريع على صحة ايمانه تبعا لكان انسب يعني لو اسلمت كتابية تحت مجنون
كتابي او ولي كتابي يعرض الاسلام على الولي فان اسلم صار المجنون مسلما تبعا له وبقي النكاح وان ابى فرق بينهما ولم يؤخر
التاخر الى الافاقة كما في الصغر الا ان هذا استحسان لان للصغر حدا معلوما بخلاف الجنون ففي التاخير ضرر بالزوجة
مع ما فيه من الفساد ولعدم المجنون على الوطي قوله وتصير مرتدا بارتداد ابويه فيما اذا بلغ مجنونا وابواه مسلمان
فارتدا ولحقا معه بدار الحرب وذلك لان الكفر بالله قبيح لا يحتمل العفو بعد تحققه بواسطة تبعية الابوين
بخلاف ما اذا تركاه في دار الاسلام فانه مسلم تبعا للدار وكذا اذا بلغ مسلما ثم جن او اسلم عاقلا فجن قبل البلوغ
فانه صار اهلا للايمان بتقرر ركنه فلا ينعدم بالتبعية وعرض للمجنون قوله فانه اي المجنون يؤاخذ بضمان
الافعال في الاموال كما اذا اتلف مال انسان لتحقق الفعل حسا مع ان المقصود هو المال واداؤه يحتمل
النيابة بخلاف اقواله فانه لا يعتد بها شرعا لاسقاط العقل فلا يصح اقاريره وعقوده وان اجاز الولي
قوله ولا يلزم عليه هذا الحرمان بالكفر والرق كما اذا ارتد الصبي العاقل او استرق فانه لا يستحق الارث اما
الكافر فلانه لا ولاية له وهي السبب للارث على ما يشير اليه قوله تعالى حكاية عن زكريا عم وليا يرثني واما الرقيق
فلانه ليس اهلا للملك قوله وحكمه اي حكم العته حكم الصبي مع العقل وذلك لان الصبي في اول حاله عديم العقل فالحق
به المجنون وفي الآخر ناقص العقل فالحق به المعتوه فلا يمنع صحة القول والفعل حتى يصح اسلامه وتوكيله ببيع
مال الغير والشرى له وطلاق امراته واعتاق عبده ويمنع ما يوجب الالزام حتى لا يحتمل السقوط فلا يصح طلاق امراته
واعتاق عبده ولو باذن الولي ولا بيعه ولا شراؤه لنفسه بدون اذن الولي ولا يطالب بالحقوق الواجبة
بالاتلاف لا بالعقود كثمن المشتري وتسليم المبيع ولا يجب عليه العقوبات ولا العبادات وفي التقويم انه يجب
عليه العبادات احتياطا قوله الا ان امراة المعتوه اذا اسلمت لا يؤخر عرض الاسلام على المعتوه الى حال العقل

بهذا الاسناد ك

بهذا الاسناد كالصبي كما ينبغي لانه لا فرق بين المعتوه والصبي العاقل في عدم تاخير عرض الاسلام لان اسلامهما صحيح وصح
خطابهما والزامهما لان ذلك لحق العبد وهو الزوجة وانما يسقط عنهما خطاب الاداء فيما يرجع الى حق الله تعالى
خاصة وايجاب التاخير في حق الصبي خاصة كذا في شرح الجامع وغيره قوله ومنها النسيان وهو عدم ما للصورة
الحاصلة عند العقل عما من شانه الملاحظة في الجملة اعم من ان يكون بحيث يتمكن من ملاحظتها اي وقت شاء وهو يسمى هذا
ذهولا وسهوا او يكون بحيث لا يتمكن من ملاحظتها الا بعد تجشم كسب جديد وهذا هو النسيان في عرف
الحكماء والنسيان لا ينافي الوجوب لبقاء القدرة بكمال العقل ولا يكون عذرا في حقوق العباد لانها محترمة
لحاجتهم لا للابتلاء وبالنسيان لا يفوت هذا الاحترام فلو اتلف مال انسان ناسيا يجب عليه الضمان واما في
حقوق الله فان كان يقع المرء في النسيان بتقصير منه كالاكل في الصلوة حيث لم يتذكر مع وجود المذكر وهو
هيئة الصلوة فلا يكون عذرا وان كان لا بتقصير منه سواء كان مع داعيا الى النسيان ومنافيا للتذكر كالاكل
في الصوم لما في الطبيعة من النزوع الى الاكل او لم يكن كترك التسمية عند الذبح فانه لا داعي الى تركها لكن
ليس هناك ما يذكر اخطارها بالبال واجراءها على اللسان فسلام الناسي في القعدة يكون عذرا حتى لا يبطل
صلوته اذ لا تقصير من جهته والنسيان غالب في تلك الحال لكثرة تسليم المصلي في القعدة وهي داعية الى السلام قوله
وهو اي النوم لما كان عجزا عن الادراكات اي الاحساسات الظاهرة اذ الحواس الباطنة لا تسكن في النوم وعن
الحركات الارادية اي الصادرة عن قصد واختيار بخلاف الحركات الطبيعية كالتنفس ونحوه اوجب تاخير الخطاب
بالاداء الى وقت الانتباه لامتناع الفهم واداء الفعل حالة النوم ولم يوجب تاخير نفس الوجوب واسقاطه بها
حال النوم لعدم اخلال النوم بالذمة والاسلام ولامكان الاداء حقيقة بالانتباه او خلفا بالقضاء
والعجز عن الاداء انما يسقط الوجوب حيث يتحقق الحرج بتكثر الواجبات وامتداد الزمان والنوم ليس كذلك
عادة واستدل على بقاء نفس الوجوب بقوله عم من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فانه لو لم
يكن الصلوة واجبة لما امر بقضائها قيل وفي لفظ عن اشارة الى وجوبها حال النوم والا لما كان نائما عن
الصلوة قوله وابطل اي النوم عبارات النائم فيما يعتبر فيه الاختيار كالبيع والشرى والاسلام والردة و
والطلاق والعتاق لانتفاء الارادة في النوم حتى ان كلامه بمنزلة الحان الطيور ولهذا ذهب المحققون
الى انه ليس بخبر ولا انشاء ولا يتصف بصدق ولا كذب فاذا قرا في صلوته لا تصح هذا المختار من الكلام
وذكر في النوادر ان قراءة النائم تنوب عن الفرض وفي النوازل ان تكلم النائم يفسد صلوته وذلك لان
الشارع جعل النائم كالمستيقظ في حق الصلوة وذكر في المغني ان عامة المتاخرين على ان قهقهة النائم
في الصلوة تبطل الوضوء والصلوة جميعا اما الوضوء فبالنص الغير الفارق بين اليقظ والنائم واما الصلوة
فلان النائم فيها بمنزلة المستيقظ وعند ابي حنيفة رح تفسد الوضوء دون الصلوة حتى كان له ان يتوضأ
ويبني على صلوته لان فساد الصلوة بالقهقهة مبني على ان فيها معنى الكلام وقد زال ذلك بزوال الاختيار

في النوم بخلاف الحدث فانه لا يفتقر الى الاختيار وقيس على العكس ولان القهقهة من جنس الكلام حتى كانها من جنس
العبارات فصح تنويع سببية القهقهة على ابطال النوم عبارات النائم قوله ومنها الاغماء اعلم انه ينبعث عن القلب
بخار لطيف يتكون من الطف اجزاء الاغذية يسمى روحا حيوانيا وقد افيضت عليه قوة تسري بسريانه الى الاعضاء
السارية في اعضاء الانسان فتثير في كل عضو قوة تليق بها ويتم بها منافعها وهي تنقسم الى مدركة ومحركة اما المدركة
فهي الحواس الظاهرة والباطنة على ما مر واما المحركة فهي تحرك الاعضاء بتمديد الاعصاب وارخائها لينبسط الى المطلوب
او ينقبض عن المنافي فمنها ما هي مبدأ الحركة الى جلب المنافع وتسمى قوة شهوانية ومنها ما هي مبدأ الحركة الى دفع
المضار وتسمى قوة غضبية واكثر تعلق المدركة بالدماغ والمحركة بالقلب فاذا وقعت في القلب والدماغ آفة
بحيث تتعطل تلك القوى عن افعالها واظهار آثارها كان ذلك اغماء فهو مرض وليس بزوال للعقل كالجنون والا
لعصم منه الانبياء عليهم السلام ثم الاغماء فوق النوم في ايجاب تاخير الخطاب وابطال العبادات لان النوم حالة طبيعية كثيرة
الوقوع عند الاطباء من ضروريات الحيوان استراحة لقواه والاغماء ليس كذلك فيكون اشد في العارضية ولان تعطيل
القوى وسلب الاختيار في الاغماء اشد لان موادها غليظ بطيء التحلل ولهذا يمتنع فيه التنبيه ويبطؤ الانتباه بخلاف
النوم فان سببه تصاعد ابخرة لطيفة سريعة التحلل الى الدماغ فلهذا انتبه سريعا او بادنى تنبيه ولقلة وقوع الاغماء في
الصلوة كان مانعا للبناء حتى لو انتقض الوضوء بالاغماء في الصلوة لم يجز البناء عليها قليلا كان او كثيرا بخلاف
ما اذا انتقض الوضوء بالنوم مضطجعا من غير تعمد فانه يجوز له ان يبني على صلوته لان النص بجواز البناء انما ورد في
الحدث الغالب الوقوع قوله ومنها الرق وهو في اللغة الضعف ومنه رقة القلب وثوب رقيق ضعيف
النسج وفي الشرع عجز حكمي بمعنى ان الشارع لم يجعله اهلا لكثير مما يملكه الحر مثل الشهادة والقضاء والولاية ونحو ذلك
وهو حق الله تعالى ابتداء بمعنى انه ثبت جزاء الكفر فان الكفار لما استنكفوا عن عبادة الله والحقوا انفسهم بالبهائم في
عدم النظر والتامل في آيات التوحيد جازاهم الله بجعلهم عبيد عبيده متملكين مبتذلين بمنزلة البهائم ولهذا
لا يثبت الرق على المسلم ابتداء ثم صار حقا للعبد بقاء بمعنى ان الشارع جعل الرقيق ملكا من غير نظر الى معنى الجزاء وجهة
حتى انه يبقى رقيقا وان اسلم واتقى قوله وهو اي الرق لا يحتمل التجزي بان يصير بعضه رقيقا وبعضه حرا لانه اثر
الكفر ونتيجة القهر ولا يتصور فيهما التجزي وكذا لا يتصور اجراء العقوبة على البعض مشاعا وكذا العتق الذي
هو ضد الرق لا يحتمل التجزي بان يعتق بعض العبد ويبقى بعضه رقيقا لان في تجزيه تجزي الرق ضرورة وقد يقال
سلمنا امتناع تجزي الرق ابتداء لكن لا نسلم امتناعه بقاء فان وصف الملك يقبل التجزي فيجوز ان يثبت
الشرع للمولى حق الخدمة في البعض ويقبل العبد لنفسه في البعض الآخر مشاعا ولا يثبت الشهادة والولاية
ونحو ذلك لانها لا تقبل التجزي ولانها مبنية على كمال الاهلية فينعدم برق البعض فان قيل الرق والحرية
متضادان فلا يجتمعان اجيب بانه لا يدل الا على امتناع ان يكون الموصوف بالحرية بعينه موصوفا بالرق
ولا قائل به بل المحل متصف بهما مشاعا كما اذا ملك زيد نصف العبد مشاعا فانه قد اجتمع فيه ملكية زيد وعدم ملكيته

البعض

باعتبار

باعتبار النصفين قوله وكذا الاعتاق اختلف القائلون بعدم تجزي العتق في تجزي الاعتاق فذهب ابو يوسف
ومحمد الى عدم تجزيه بمعنى ان اعتاق البعض اعتاق الكل لان العتق لازم الاعتاق لانه مطاوعه يقال اعتقته
فعتق مثل كسرته فانكسر والمطاوعة هو حصول الاثر عن تعلق الفعل المتعدي بمفعوله وانتفاء اللازم او العتق
ليس بمتجزئ اتفاقا بين علمائنا فكذا الاعتاق اذ لو تجزى الاعتاق بان يقع من المحل على جزء دون جزء لزم تجزي
العتق ضرورة والحاصل ان محل الاعتاق والعتق هو العبد وتجزيهما انما هو باعتبار المحل فتجزي احدهما تجزي
الآخر وذهب ابو حنيفة الى ان الاعتاق متجزئ وانه لا يستلزم العتق حتى لو اعتق البعض لا يثبت للعبد حرية لا في
البعض ولا في الكل بل يكون في حكم المكاتب في بقاء الشهادة وسائر الاحكام اذ لو ثبت العتق في الكل لعدم التجزي ولا يلزم ذلك
مع تغير المالك به فتوقف الحكم بالعتق الى ان يؤدي السعاية ويسقط الملك بالكلية فيعتق وذلك لان
الاعتاق ازالة الملك اذ لا تصرف للمولى الا في حقه وحقه في الرقيق هو المالية والملك وهو متجزي فكذا الازالة
كما اذا باع نصف العبد ثم زوال الملك بالكلية يستلزم زوال الرق لان الملك لازم للرق لانه انما ثبت جزاء
للكفر وانما بقي بعد الاسلام لقيام ملك المولى وانتفاء اللازم يوجب انتفاء الملزوم وزوال بعض الملك لا يستلزم
العتق لبقاء المملوكية في الجملة بل زوال بعض الملك من غير نقل الى مالك آخر يكون ايجادا للبعض من علة ثبوت
العتق وهو لا يوجب العتق كالتعديل لا يسقط ما بقي شيء من المكسر فان قيل فيه ازالة كل الملك عن الرقيق
ازالة حق الله تعالى وليس للعبد ذلك اجيب بان الممتنع للعبد ازالة حق الله قصدا واصالة لا ضمنا وتبعا
وحق الله تعالى وان كان اصلا في ابتداء الرق جزاء على الكفر لكنه تبع بقاء فان الاصل هو الملكية والمالية ولهذا
لا يزول الرق بالاسلام فمعنى الاعتاق ازالة حق العبد قصدا واصالة ولزم منه زوال حق الله تعالى ضمنا وتبعا
وكم من شيء يثبت ضمنا ولا يثبت قصدا والى هذا اشار بقوله في الابتداء ثبوت حق العبد تبع ثبوت حق الله
وفي البقاء بالعكس فان قيل فاي اثر للاعتاق عند ازالة بعض الملك اجيب بان اثره فساد الملك في
الباقي حتى لا يملك المولى بيع معتق البعض ولا ابقاءه في ملكه ويصير مستحقا لكتابة ويخرج الى الحرية بالسعاية
وبالاداء كالمكاتب الا ان المكاتب يرد الى الرق بالعجز عن المال لان السبب فيه عقد يحتمل الفسخ وهذا لا يرد لان سببه
ازالة الملك لا الى احد وهي لا تحتمل الفسخ والى هذا اشار بقوله فمعتق البعض مكاتب عند ابي حنيفة
الا انه لا يرد الى الرق قوله والرق يبطل مالكية المال لان الرقيق مملوك مالا فلا يكون مالكا للمال لان المملوكية
المالية تنبئ عن العجز والابتذال والمالكية عن القدرة والكرامة فيتنافيان وليس المراد انه مملوك من حيث انه مال
فلا يجوز مالكا للمال حتى يرد عليه انه لم لا يجوز ان يكون مملوكا من جهة انه مال متبذل ومالكا من جهة انه آدمي مكرم
وهذا المالكية والمملوكية بالمال اذ لا تنافي بين المملوكية مطلقا والمالكية مالا او بالعكس فالرقيق وان كان مدبرا
او مكاتبا لا يملك شيئا من احكام ملك المال ولو باذن المولى فلا يملك المكاتب التسري لابتنائه على ملك الرقبة وهي
المتعة وخص المكاتب والتسري بالذكر ليعلم الحكم في غير ذلك بطريق الاولى لان المكاتب الرق ناقص حتى انه احق

بيان تجزي الاعتاق

كالمأذون المتزوج باذن المولى

احق بمجانسته وفي التسري مظنة ملك المتعة بملك النكاح ولهذا صح عند مالك قوله ولا تبطل اي الرق مالكية النكاح والحيوة
والدم لان الرقيق ليس بمملوك في حكم هذه الاشياء بل هو مبقى على اصل الحرية الا انه يحتاج في النكاح الى اذن المولى لما فيه
من نقصان المالية بوجوب المهر المتعلق برقبة العبد ويصح منه الاقرار بالحد والقصاص والسرقة المستهلكة لان الحيوة
والدم حقه لاحتياجه اليهما في البقاء ولهذا لا يملك المولى اتلافهما واما الاقرار بالسرقة القائمة الموجبة للقطع
ورد المال فيصح ان كان العبد ماذونا لانه يقطع لان اليد تم ملكه ويرد المال لوجود الاذن وان كان محجورا فعند ابي
حنيفة يصح في حق القطع ورد المال جميعا وعند محمد لا يصح في شيء منهما وعند ابي يوسف يصح في حق القطع
دون المال لان ابا يوسف انه اقر بشيئين القطع وهو على نفسه لانه مالك دمه فيثبت والمال وهو على المولى فلا يصح
ولمحمد ان اقراره بالمال باطل لكونه على المولى فيبقى المال للمولى ولا قطع على العبد في سرقة مال مولاه وايضا
اصل والقطع تبع فاذا ابطل الاصل لم يثبت التبع ولابي حنيفة ان اقراره بالقطع صح لانه مالك دمه فيصح في حق
المال بناء عليه لان اقراره بالقطع قد لاقى حالة البقاء والمال في حالة البقاء تابع للقطع حتى تسقط عصمة المال باعتبار
ويستوفى القطع بعد استهلاكه هذا كله اذا كذبه المولى وقال المال مالي وان صدقه يقطع في الفصول كلها قوله ونافى
يعني ان الرق منبئ عن العجز والذلة فينافي كمال اهلية الكرامات البشرية المختصة من الذمة والحل والولاية فلانها
صار الانسان اهلا للايجاب والاستيجاب دون سائر الحيوانات واما الحل فلان استفراش الحرائر والسكنى والازدواج والجمع
وتحصين النفس والتوسعة في تكثير النسل على وجه لا يحصى انما هو من باب الكرامة ولهذا ازداد النبي عم الى التسع وجاز له
ما فوقها واما الولاية فلانها تنفيذ القول على الغير شاء او لم يشأ غاية الكرامة ونهاية السلطنة واذا انتفى كمال الا
المذكورة ضعفت ذمة الرقيق عن احتمال الدين حتى لا يطالب به الا اذا انضم الى الذمة مالية الرقبة والكسب
جميعا فيتعلق الدين بها فيستوفى من الرقبة والكسب بان يصرف اولا الى الدين الكسب الموجود في يده فان لم يكن
او لم يف يصرف اليه مالية الرقبة بان تباع ان امكن والا فيستسعى كالمدبر والمكاتب هذا اذا ظهر في ثبوت الدين
تهمة واما اذا كان كالدين اقر به المحجور والمهر الذي لزمه بالدخول في العقد الفاسد فيما اذا تزوج بغير اذن
المولى فلا يباع فيه الرقيق ولا يصرف اليه كسبه بل يؤخر الى ان يعتق ويحصل له مال اما الدين فلانه
متهم في حق المولى الا في حق نفسه واما المهر فلانه قيمة البضع بشبهة العقد ولا شبهة في حق المولى لعدم رضاه
فلا يظهر ثبوت العقد في حقه فلا يستوفى من مالية الرقبة ولا من الكسب لانهما حق المولى قوله وتنصف الحد لان تغلظ
العقوبة بتغلظ الجناية على حق المنعم وذلك بتوافر النعم وبكمال الكرامة وهي ناقصة في حق العبد بالاضافة الى الحر
فينتصف حد القابل للتنصيف كالجلد بخلاف القطع في السرقة وكذا العقوبة تعظيم لملك النكاح في حق النساء فينتصف
ويكون عدة الامة حيضتين لان الواحدة لا تنتصف فلا بد من التكامل احتياطا وكذا في القسم يكون للامة
نصف الحرة وفي الطلاق يكون طلاق الامة ثنتين لانه لم يمكن تنصيف الثلاثة على السواء ثنتين اعتبارا
لجانب الوجود وفيما الى ما هو الكامل من بقاء الحل والمعتبر عند الشافعي في تنصيف الطلاق رق الزوج حتى كان طلاق

العبد

العبد ثنتين سواء كانت الزوجة امة او حرة لقوله عم الطلاق بالرجال والعدة بالنساء ولانه اي المالكية للطلاق
كالنكاح فيعتبر حاله واحتج المص على كون المعتبر رق الزوجة بان عدد الطلاق عبارة عن اتساع المملوكية يعني ان
الطلاق مشروع لتفويت الحل الذي صارت المراة به محلا للنكاح فحل التصرف حل المحلية فمتى كان حل المراة ازيد
كان محلية الطلاق في حقها اوسع فظاهر ان حل الامة انقص من حل الحرة كان حل العبد انقص من حل الحر
على التناصف فيفوت حل محلية الامة بنصف ما يفوت به حل محلية الحرة لا يخفى ان ليس عدد الطلاق عبارة عن
اتساع المملوكية بل معناه ان تعدد الطلاق انما يتحقق عند اتساع المملوكية حتى ينقص بطلاق واحد شيء
من المملوكية المتسعة وبالثنتين اكثر وبالثلث الكل فالمعتبر في عدده رعاية جانب المملوكية لا المالكية ومعنى
المملوكية ههنا حل المراة الذي هو من باب الكرامة والامة ناقصة فيه لا المملوكية المالية التي هي في الامة اقوى
فان قيل المملوكية لا يتحقق بدون المالكية وكلما زادت المملوكية زادت المالكية فيكون اتساع المملوكية
مستلزما لاتساع المالكية فان مالكية ثلثة عبيد اوسع من مالكية عبدين فيجب ان يعتبر بالرجال ايضا لان مالكية
الحر اوسع من مالكية رقيق فيلزم ان يتنصف الطلاق برق الرجل ايضا بنقصان مالكيته فيكون طلاق الحر تحت
العبد ثنتين كطلاق الامة تحت الحر فالجواب ان حال الزوج في الاتساع والتضييق قد اعتبرت مرة
حيث تنصف عدد زوجات الرقيق من الاربع الى الثنتين بالاجماع فلو اعتبرت في حق الطلاق ايضا لزم
النقصان عن النصف لان الحر يملك اثني عشر طلقة بحسب اربع زوجات فيجب ان يملك العبد ست طلقات
يوقعها على زوجتين تحقيقا للتنصيف فلو تنصف الطلاق في حقه ايضا لزم ان لا يملك الا اربع تطليقات وهو
اقل من الست التي هي نصف اثني عشر قوله ولما كان في احد المالكيتين بزيادة تنوع على مساواة الرق لكمال [illegible]
نقصان دية الرقيق حتى لو قتل خطأ تجب على عاقلة الجاني قيمته بشرط ان تنقص عن دية الحر وان كانت قيمته
اضعاف ذلك وعند الشافعي تجب القيمة بالغة ما بلغت وذلك لان في الرقيق جهة المالية وجهة النفسية فا
عتبر الشافعي جهة المالية لان المال يجب للمولى وهو مالكية العبد ملكا للمال ولان الواجب في النقود دون
الابل ولانه يختلف باختلاف الصفات من الحسن والاخلاق وغير ذلك من الصفات كما تعتبر في ضمان الاموال دون
النفوس واعتبر ابو حنيفة جهة النفسية لانها اصل والمالية تبع تزول بزوال النفسية كما اذا مات العبد
دون العكس كما اذا اعتق وضمان النفسية انما هو باعتبار خطرها وذلك بالمالكية فانها كمال حال الانسان والمالكية
نوعان مالكية المال وكمالها بالحرية ومالكية النكاح وثبوتها بالذكورة فالمراة قد انتفت فيها احدى المالكيتين
وثبت الاخرى بكمالها فانتقصت ديتها بالتنصيف واما العبد فقد ثبت له مالكية النكاح بكمالها واما
توقفت على اذن المولى دفعا للضرر عن ماله لا لنقصان في مالكية العبد ولم تثبت فيه مالكية المال حتى
تنصف ديته بل انما تمكن فيها نقصان لانها ثابتة لملك الرقبة وهو منتف للعبد وملك اليد على التصرف
وهو ثابت له فلزم بواسطة نقصان ملك اليد نقصان شيء من قيمته فقدرناه بعشرة دراهم لانه قد اعتبره

الشرع اقل ما يتمول به على الحر استمتاعا وهو المهر وفي اقل ما تقطع به اليد التي هي بمنزلة نصف البدن وقد نقل عن ابن
مسعود رضه انه لا يبلغ بقيمة العبودية الحر وينقص منها عشرة دراهم فان قيل المنتفي في العبد هو احد شقي مالكية المال
فكان ينبغي ان ينقص من قيمته الربع توزيعا على ما به خطر المحل اعني مالكية النكاح ومالكية المال رقبة ويدا قلت مالكية
اليد اقوى من مالكية الرقبة اذ الانتفاع والتصرف هو المقصود وملك الرقبة وسيلة اليه بخلاف ملك المال وملك النكاح
فان كل واحد منهما مستقل فكانا على التناصف هذا تقرير كلامهم واعترض على النص بوجهين احدهما انه لو صح ما ذكرتم
لزم ان لا يجري التنصيف في شيء من احكام العبد اذ لم يتمكن في كماله الانفصال فيما اقل من النصف بل من الربع على ما مر
فيجب ان يكون نقصانه في النكاح والطلاق وغير ذلك باقل من النصف واللازم باطل اجماعا وثانيهما ان مالكية
النكاح لو كانت ثابتة للرقيق بكمالها لزم ان لا يجري النقصان في شيء مما يتعلق بالنكاح والازدواج كعدد
الزوجات والعدة والقسم والطلاق لانها مبنية على مالكية النكاح وهي كاملة واللازم باطل والجواب عن الاول
ان تنصيف عدد الزوجات ليس باعتبار نقصان خطر النفس اعني المالكية حتى يلزم ان يكون النقصان باقل من النصف
كما في الدية بل باعتبار الحل المبني على الكرامة والرقيق ناقص فيه نقصانا لا متعين قدره فقدره الشرع بالنصف
اجماعا بخلاف الدية فانها باعتبار خطر النفس المبني على المالكية ونقصان الرقيق في ذلك اقل من النصف وحاصل
ان النقصان في الشيء يوجب النقصان في الحكم المترتب عليه لا في حكم لا يلايمه فالنقصان في المالكية يوجب النقصان في الدية
لا في عدد المنكوحات والنقصان في الحل بالعكس وعن الثاني ان تنصيف عدد الزوجات ليس بنقصان المالكية بل
لنقصان الحل وكمال مالكية النكاح وان لم يوجب نقصان عدد الزوجات لكنه لا ينافي ان يوجبه امر آخر هو نقصان
الحل ثم ما ذكر من ان ثبوت كمال مالكية النكاح في الرقيق يوجب ان يكون كل ما هو من باب الازدواج كاملا في
الارقاء ليس بمستقيم لان كثيرا من ذلك كالطلاق والعدة والقسم انما يكون باعتبار الزوجة والامة لا
تملك النكاح اصلا فضلا عن كمال المالكية قوله وانما تنقص يريد ان العلة في نقصان دية العبد ان المعتبر
فيه جانب المالية فلا يلزم التنصيف بل القيمة لكنها اذا بلغت دية الحر او زادت عليها تنقص منها اي عشرة
الشارع في صورة اخرى كعشرة دراهم احترازا عن شبهة مساواة العبد بالحر او زيادته عليه فان شبهة الشيء معتبرة
بحقيقته وكان حقيقة المساواة منتفية فكذلك شبهتها وانما جعل ذلك شبهة المساواة لا حقيقتها لان
قيمة العبد انما يكون باعتبار المملوكية والابتذال ودية الحر باعتبار المالكية والكرامة والاول دون الثاني
حقيقة وان زاد عليه صورة فلا مساواة حقيقة وينبغي ان يحمل كلام المص على ما ذكره الشيخ ابو الفضل
الكرماني وهو ان الواجب في نفسه ضمان النفس ويكون في جانب المستحق هو ضمان المال فيظهر حكم المالية في حق السيد
والا في حق العبد معصومة مضمونة عن الهدر معتبرة في جانب الضمان بالقصاص والكفارة حقا لله تعالى
والمالية قائمة بها تابعة لها تزول بزوالها كما في الموت دون العكس كما في العتق وايضا المقصود بالاتلاف
في القتل هو النفسية عادة لا المالية والضمان للمتلف ما يجب على الضمان يجب على العاقلة دون الجاني وكل ذلك

بدل

بدل على ان المعتبر هو النفسية وكون الدية للمولى لا ينافي ذلك كالقصاص يستوفيه المولى والمال يجب للعبد ولهذا
تقضى ديونه منها الا ان المولى احق الناس به فهو يستوفيه قوله وهو اهل للتصرف يعني ان الرق لا ينافي
مالكية اليد والتصرف حتى ان المأذون يتصرف لنفسه بطريق الاصالة ويثبت له اليد على اكسابه بناء
على ان الاذن فك الحجر الثابت بالرق ورفع المانع من التصرف حكما واثبات اليد للعبد في كسبه بمنزلة الكتابة
حتى ان الاذن في نوع من التجارة يكون اذنا في الكل ولا يصح الحجر في البعض بعد الاذن العام والخاص ولا يقبل
الاذن التاقيت لانه اسقاط وقال الشافعي رح الماذون ليس بمتصرف لنفسه باهليته بل بطريق الاستفادة
كالوكيل ويثبت في الاكساب يد نيابة كالمودع واحتج بانه لو كان اهلا للتصرف لكان اهلا للملك لان التصرف
وسيلة الى الملك وسببه والسبب لا يشرع الا لحكمه واللازم باطل اجماعا فكذا الملزوم واذا لم يكن اهلا
للتصرف لم يكن اهلا لاستحقاق اليد اذ اليد انما تستفاد بملك الرقبة او التصرف وتحقيق ذلك ان التصرف
تملك وتمليك ومعنى التملك الصيرورة مالكا ومعنى التمليك الاخراج عن ملكه الى ملك الغير ولا ملك الا للمولى
وحاصل الجواب ان المقصود الاصلي من التصرف هو ملك اليد وهو حاصل للعبد وملك الرقبة وسيلة اليه وعدم اهليته
للوسيلة لا يوجب عدم اهليته للمقصود وانما يلزم ذلك لو لم يكن الى المقصود طريق الا تلك الوسيلة
وهو هم والدليل على ان الرقيق اهل للتصرف في ملك اليد انه اهل للتكلم والذمة اما الاول فلانه عاقل
يقبل روايته في الاخبار والديانات وشهادته في هلال رمضان ويجوز توكله واما الثاني فلانه اهل للايجاب
والاستيجاب ولذا يخاطب بحقوق الله تعالى ويصح اقراره بالحدود والقصاص والدين ولا يملك المولى ذمته حتى لا
يجوز ان يشتري شيئا على ان الثمن في ذمته واما اقراره على العبد بدين فانما يصح من جهة ان مالية العبد مملوكة
له كالوارث يقر على مورثه بالدين واذا كان اهلا للتكلم والذمة صح ان يلتزم شيئا في ذمته فيجب ان يكون
له طريق الى قضائه دفعا للحرج اللازم من اهليته الايجاب في الذمة بدون اهلية القضاء وادنى طرق
القضاء ملك اليد فيلزم ثبوته للعبد وهو المطلوب فان قيل الرقيق مملوك فلا يكون مالكا لا يدا ولا رقبة
اجيب بانه مملوك مالا فلا يكون مالكا مالا واليد ليست بمال بدليل ان الحيوان لا يثبت دينا في الذمة
بمقابلة اليد كما في عقد الكتابة بمنزلة النكاح والطلاق ولا يثبت بمقابلة المال في البيع فان قيل ملك
الرقبة حكم للتصرف ومسبب عنه فاذا كان تصرف العبد لنفسه فكيف يقع ملك الرقبة للمولى اجيب بان التصرف
ينعقد للعبد فيكون حكمه له لانه نتيجة تصرفه الا انه لم يبق اهلا للملك بعد ما اوقع الملك له فيخلفه
المولى بطريق الخلافة عن العبد لانه اقرب الناس اليه لكونه مالك رقبته فالمولى انما يتلقى الملك من جهة
العبد كالوارث مع المورث ولهذا قال ابو حنيفة رح ان دين العبد يمنع ملك المولى في كسبه وهذا معنى ما ذكر
في الهداية ان الاذن فك الحجر واسقاط الحق وعند ذلك يظهر مالكية العبد بخلاف الوكيل لانه يتصرف في مال
غيره فيثبت له الولاية من جهته وحكم التصرف وهو الملك واقع للعبد حتى كان له ان يصرفه الى قضاء الدين

والنفقة وما استغنى عنه بخلفه المالك فيه وعلى هذا الجب ان يحمل ما ذكر المص من ان المأذون كالوكيل في انه اذا اشترى
شيئا يقع الملك للمولى كما يقع للموكل يعني ان الملك يقع للمولى ابتداء كما يقع للموكل ابتداء واما قوله في بقاء الاذن فمعناه
ما ذكر المص ان المأذون كالوكيل في حال بقاء الاذن في مسائل مرض المولى وعامة مسائل المأذون حتى يكون تصرفه
كتصرفه يصح فيما يصح ويبطل فيما يبطل وانما قال في حال بقاء الاذن لانه في حال ابتداء الاذن ليس كالوكيل
اذ الوكالة لا تثبت الا فيما وكل به والاذن يعم واما قال مرض المولى لانه في حال صحة المولى ليس كالوكيل اذ بيع
منه المحاباة الفاحشة ولا تصح من الوكيل واما قال عامة مسائل المأذون لانه ليس كالوكيل في مسئلة التوكيل
بالشراء اذا اشترى بغبن فاحش فانه يصح من المأذون ولا يصح من الوكيل وقال فخر الاسلام ولذلك اي لان
المولى خلف عن العبد في ملك الرقبة جعلنا العبد في حكم الملك وفي حكم بقاء الاذن كالوكيل في مسائل مرض
المولى وعامة مسائل المأذون يعني يكون للمولى حجر المأذون بدون رضاه كما ان له عزل الوكيل بدون رضاه
بخلاف المكاتب فانه ليس كالوكيل في حكم بقاء الكتابة اذ ليس للمولى عزله بدون تعجيزه نفسه قوله وسواء
الرقيق معصوم الدم يعني انه يحرم التعرض له بالاتلاف حقا له وبصاحب الشرع لان العصمة نوعان مؤثمة
توجب الاثم فقط على تقدير التعرض للدم وهي بالاسلام ومقومة توجب مع الاثم الضمان من القصاص او الدية
وهي بالاحراز بدار الاسلام والعبد يساوي الحر في الامرين فيساويه في العصمتين فيقتل الحر بالعبد قصاصا لان
مبنى الضمان على العصمتين والمالية لا تخل بها وقال الشافعي القصاص مبني على المماثلة والمساواة ومبنى على الكرامة
البشرية والمالية تخل بذلك على ما مر قوله والرق يوجب نقصانا في الجهاد لانه ينافي مالكية منافع البدن
الا ما استثني من الصوم والصلوة فلا يحل له القتال بدون اذن المولى واذا قاتل باذنه او بغير اذنه لم يستحق
السهم الكامل بل يرضخ له لان استحقاق الغنيمة انما هو باعتبار معنى الكرامة وفي الحديث انه كان لا يسهم بل يرضخ
للمماليك ولا يسهم لهم وبهذا الخلاف تنفيل الامام فاستحقاق السلب انما هو بالقتل او بالايجاب من الامام
والعبد يساوي الحر في ذلك قوله وبناء الولايات كلها يعني ان التعبير لما سبق من انه ينافي كمال الولاية
لئلا يتوهم منه ان له ولاية ضعيفة كما في الذمة وذلك لانه لا ولاية له على نفسه فكيف تتعدى الى غيره
فعلى هذا لا يصح امان العبد المحجور لان امانه تصرف على الناس ابتداء باسقاط حقوقهم في اموال الكفار
وانفسهم اغتناما واسترقاقا والتصرف على الغير ولاية بخلاف امان المأذون فانه ليس من باب الولاية
بل باعتبار انه بواسطة الاذن صار شريكا للغزاة في الغنيمة يعني انه من حيث انه يقاتل يستحق الرضخ
الا ان المولى يخلفه في ملك المستحق كما في سائر اكسابه فاذا آمن الكافر فقد اسقط حق نفسه في الغنيمة اعني
الرضخ فيصح في حقه اولا ثم يتعدى الى الغير ولزم سقوط حقوقهم لان الغنيمة لا تتجزى في حق الثبوت والسقوط
وهذا كما يصح شهادته بهلال رمضان لانه يثبت في حقه ابتداء ثم يتعدى الى الغير ضرورة وليس من الولاية
فان قيل فالمحجور ايضا يستحق الرضخ فينبغي ان يصح امانه اجيب بان المحجور يستحق الرضخ استحسانا لانه غير

محجور

محجور عن كسب وعما هو نفع محض فاذا فرغ عن القتال سالما وزال الضرر المولى واصيب الغنيمة ثبت الاذن
من المولى دلالة فصار شريكا بعد الفراغ عن القتال لا حال القتال او قبله حتى يكون الامان اسقاطا للحق
ابتداء ثم يتعدى الى غيره فالحاصل انه لا شركة في الغنيمة حال الامان لعدم الاذن وانما تحقق بعده قوله
فلا يجب الدية في جناية العبد يعني اذا كانت خطأ واما في العمد فيجب ان يكون مضمونا على المولى بان يقال له
عليك تسليم العبد بالجناية الى وليها صلة في جانب المولى عوضا في جانب المتلف على ان يعني المجني عليه اذا كانت
الجناية غير القتل والورثة اذا كانت القتل فيكون رقبة العبد بمنزلة الارش فان قيل المهر يجب في ذمة
العبد بمقابلة ما ليس بمال وهو ملك النكاح او منافع البضع اجيب بانه ليس بضمان اذ لا تلف ولا صلة لانه
انما وجب عوضا عما استوفاه من الملك او المنافع قوله الا ان يختار المولى الفداء فانه لا يجب عليه دفع العبد
وان افلس وعجز عن الفداء وذلك لان الارش اصل في الجناية الخطأ لانه ثابت بالنص وانما صير الى الدفع ضرورة
ان العبد ليس باهل للصلة وقد ارتفعت الضرورة باختيار المولى الفداء فعاد الامر الى الاصل ولم يبطل بالافلاس
وعند ابي يوسف ومحمد يصير اختيار المولى الفداء بمنزلة الحوالة كان العبد احال الواجب على المولى لان
الاصل في الجناية ان يصرف الجاني اليها كما في الحر وقد عدل عن ذلك في الخطأ من الحر لتعذر الصرف فصار
اختيار الفداء نقلا عن الاصل الى العارض كما في الحوالة فاذا لم يسلم الحق لصاحبه عاد الى الاصل قوله ومنها
الحيض والنفاس جعلهما احد العوارض لانهما ينافيان صورة ومعنى وحكما ويتمالا يسقطان اهلية الوجوب
ولا اهلية الاداء لبقاء الذمة والعقل وقدرة البدن الا انه ثبت بالنص ان الطهارة عنهما شرط للصلوة
على وفق القياس لكونهما من الاحداث والانجاس وللصوم على خلاف القياس لتأديه مع الحدث والنجاسة
ثم قضاء الصلوة حرج لدخولها في حد الكثرة فيسقط وجوبها حتى لم يجب قضاؤها ولا حرج في قضاء الصوم
لان الحيض لا يستوعب الشهر والنفاس يندر فيه فلم يسقط الا وجوب ادائه ولزم القضاء وقد سبق ذلك
في بحث الوقت قوله ومنها المرض يعني غير ما سبق من الجنون والاغماء قوله مستندا الى اوله اي حال كون الحجر
مستندا الى اول المرض لان سببه مرض مميت وسبب الموت هو المرض عن اصله لانه يحصل بضعف القوى
وترادف الآلام قوله وما لا يحتمل الفسخ كالاعتاق الواقع على حق الغريم بان يعتق المريض عبدا
من ماله المستغرق بالدين او على حق الوارث بان يعتق عبدا ازيد قيمته على ثلث ماله قوله نظرا له و
لنعلم كلامهما متعلق بقوله جوزنا الا ان الاول تعليل لتجويز الوصية والثاني لتقييدها بالثلث وهذا ما في
نحو الكلام لكن الشرع جوز ذلك نظرا له بقدر الثلث استخلاصا على الورثة بالقليل ليعلم ان الحجر والتهمة فيه
اصل فقوله نظرا له علة للتجويز وقوله استخلاصا اي استيثارا من الموصي لنفسه على الورثة بالقليل علة
لتقييد التجويز بقدر الثلث وقوله ليعلم ان الحجر والتهمة اي تهمة ايثار الاجنبي على الاقارب باعتبار ضغينة [illegible]
اصل في باب الايصاء علة لتقييد الاستخلاص بالقليل قوله بان يبيع بعينه لو باع من احد الورثة عينا

من اعيان التركة بمثل القيمة كان وصية صورة حيث آثر الوارث بعين من اعيان ماله بمقابلة لا معنى لاسترداد العوض منه فلا يجوز عند ابي حنيفة رح لان حق الورثة كما يتعلق بالمالية يتعلق بالعينية فيما بينهم وعندهما يجوز لعدم الاخلال بشيء من المال واما بيعه من الاجنبي فيجوز اتفاقا اذ لا حجر للمريض من التصرف مع الاجنبي فيما لا يخل بالثلثين قوله ولا يجوز للمريض البيع من احد الورثة او الغرماء بمثل القيمة هذا مما لا يوجد له رواية بل الروايات متفقة على انه يجوز للمريض ان يبيع العين من بعض الغرماء بمثل القيمة وعدم الجواز مختص بالورثة وذلك لان حق الغريم انما تعلق بالمعنى وهو المالية لا بالصورة حتى انه يجوز للوارث ان يستخلص العين لنفسه ويقضي الدين من مال آخر بخلاف الورثة فان حقهم تعلق فيما بينهم بالمالية والعينية جميعا حتى لا يجوز لبعضهم ان يجعل شيئا لنفسه بنصيبه من الميراث ولا ان يأخذ التركة ويعطي الباقين القيمة واما اذا قضى المريض حق بعض الغرماء دون الباقين فانما شاركهم الباقون من جهة ان المريض ممنوع عن ايثار البعض ببعض لا من جهة ان حقهم تعلق بعين المال فيما بينهم قوله ومنها الموت من آخر العوارض السماوية فقيل موصوف وجودية خلقت ضد للحيوة لقوله تعالى خلق الموت والحيوة وقيل هو عدم الحيوة عما من شانه او زوال الحيوة ومعنى الخلق في الاية التقدير والاحكام في حق الموت اما دنيوية او اخروية والدنيوية اما تكليفية وحكمها السقوط الا في حق الاثم او غيرها وهي اما ان يكون شرع لحاجة غيره اولا والاول اما ان يتعلق بالعين وحكمه ان يبقى ببقاء العين او بالذمة وجوبه اما بطريق الصلة وحكمه السقوط الا ان يوصي او لا بطريق الصلة وحكمه البقاء بشرط انضمام المال او الكفيل الى الذمة والثاني اما ان يصلح لحاجة نفسه وحكمه ان يبقى ما ينقضي به الحاجة او لا وحكمه ان يثبت للورثة والاخروية حكمها البقاء سواء يجب له على الغير او للغير عليه من الحقوق المالية والمظالم او يستحقه من ثواب بواسطة الطاعات او عقاب بواسطة المعاصي وهذا اجمال ما فصل في الكتاب قوله وان كان دينا لا يبقى بمجرد الذمة لان الذمة قد ضعفت بالموت فوق ما تضعف بالرق اذ الرق يرجى زواله بخلاف الموت ولان اثر الدين في توجه المطالبة وتستحيل مطالبة الميت فاذا انضم الى الذمة مال او كفيل تقوى الذمة لان المال محل الاستيفاء الذي هو المقصود من الوجوب وذمة الكفيل مقوية لذمة الاصيل ومتهيئة لتوجه المطالبة واذا لم يكن مال ولا كفيل لم يصح الكفالة عن الميت عند ابي حنيفة رح لان الكفالة التزام المطالبة ولا مطالبة فلا التزام وعندهما تصح لان الموت لا يبرئ الذمة عن الحقوق ولهذا تطالب به في الآخرة اجماعا وفي الدنيا ايضا اذا ظهر مال ويثبت حق الاستيفاء لو تبرع احد عن الميت وانما العجز عن المطالبة لعدم قدرة الميت فلا يمنع صحة الكفالة كما اذا كان المديون حيا مفلسا ويؤيده ما روي ان النبي عم اتي بجنازة رجل من الانصار فقال لاصحابه هل على صاحبكم دين فقالوا نعم درهمان او ديناران فامتنع عن الصلوة عليه فقال ابو قتادة رض علي يا رسول الله فصلى عليه والجواب ان المطالبة الدنيوية ساقطة ههنا لضعف المحل كما في المفلس الحي والحديث يحتمل العدة احتمالا ظاهرا اذ لا تصح الكفالة للغائب المجهول على انه

لا دلالة

لا دلالة فيه على انه لم يكن للميت مال ومعنى المطالبة في الآخرة راجع الى الاثم فلا يفتقر الى بقاء الذمة فضلا عن قوتها واذا ظهر له مال فالذمة تتقوى به لكونه محل الاستيفاء والتبرع انما صح من جهة ان الدين باق في حق من له الحق وان كان ساقطا في حق من عليه لان السقوط بالموت انما هو لضرورة فوت المحل فيتقدر بقدر الضرورة فيظهر في حق من عليه دون من له قوله حتى يترتب عليها اي على التركة حقوق الميت كتجهيزه ثم قضاء ديونه ثم تنفيذ وصاياه من ثلث الباقي وانما يتقدم التجهيز على الدين اذا لم يتعلق بالعين كالمرهون والمستاجر والمشترى قبل القبض والعبد الجاني ونحو ذلك ففي هذه الصور صاحب الحق احق بالعين قوله لحاجته اي حاجة المولى الى الثواب الحاصل بالاعتاق وانما اقتصر على ذلك لان الحاجة التي هي باعتبار المالية حاصلة في عود المكاتب الى الرق ثم لا يخفى ان حاجة المكاتب فوق حاجة المولى لانه يحتاج الى صيرورته معتقا منقطعا اثر الكفر باقيا على اثر الحيوة بحرية اولاده اذ الرق اثر الكفر الذي هو موت حكمي فيبقى الكتابة بعد موت المكاتب كما تبقى بعد موت المولى بل بالطريق الاولى قوله واما المملوكية فتابعة يعني ان مملوكية الميت وان لم يكن محتاجا اليها الا انه حكم ببقائها في المكاتب ضمنا لبقاء مالكيته بالضرورة ان عقد الكتابة لا يمكن بقاؤه بدون بقاء المملوكية رقبة اذ المكاتب عبد ما بقي عليه درهم وههنا بحث وهو ان حرية المكاتب الميت لا بد ان تستند الى زمان فان حكم ببقاء الكتابة والمملوكية بعد الموت لزم استناد العتق الى ما بعد الموت ولا معنى لذلك وان جعل الحرية مستندة الى آخر اجزاء الحيوة على ما قيل ان بالموت يتحول بدل الكتابة من الذمة الى التركة فيحصل فراغ ذمة المكاتب وهو موجب للحرية الا انه لا يجوز الحكم بها ما لم يصل المال الى المولى فاذا وصل حكم بحريته في آخر جزء من حيوته فقد استندت المالكية والمملوكية وتقرر العتق الى وقت الموت فلا يكون المملوكية باقية بعد الموت فلا يكون عقد الكتابة باقيا والجواب ان معنى بقاء الكتابة حرية الاولاد وسلامة الاكساب عن تسليم الورثة اي الى المولى ونفوذ العتق في المكاتب شرط لذلك فيثبت ضمنا وان لم يكن المحل قابلا كالملك في المغصوب لما ثبت شرطا لملك البدل ثبت عند اداء البدل مستندا الى وقت الغصب وان كان المغصوب حال اداء البدل هالكا قوله ويثبت اي ولانه يبقى ما ينقضي به حاجة الميت يثبت الارث بطريق الخلافة عنه نظرا له لانه يحتاج الى من يخلفه في امواله فتفوض الشرع ذلك الى الاقرب الناس اليه نظرا له من جهة ان انتفاع اقاربه باموالها بمنزلة انتفاعه بنفسه بها قوله والخلافة اذ اشتبه وهو مرض الموت فانه يفضي الى الموت الذي هو السبب حقيقة يجعل الميت اي المريض مرض الموت محجورا عن التصرفات التي تبطل تلك الخلافة كذلك اذا اثبت الخلافة بتنصيص الاصل بان قال اوصيت لفلان بكذا او قال العبد انت حر بعد موتي او اذا مت فانت حر فان كلا من الايصاء وتعليق العتق بالموت استخلاف اما الاول فلان الايصاء اثبات عقد الخلافة في ملكه للموصى له مقدما على الوارث فاعتبر بالحال سببا لاثبات الخلافة واما الثاني فلان التعليق بالموت لا يمنع السبب

عن الانعقاد لانه تعليق بحال زوال الملك وهو غير صحيح فلا بد من ان ينعقد السبب حال بقاء الملك ويثبت
الحق على سبيل التحليل وبهذا تبين ان التعليق بغير الموت من الامور التي على خطر الوجود كدخول الدار ونحوه من الامور
الكائنة ببقائه كمجيء الغد مثلا ليس استخلافا اذ لا يلزم فيه انعقاد السبب في الحال وفي الصورتين اعني الوصية
والتعليق بالموت يثبت الخلافة الا ان الحق ان كان مما لا يحتمل الفسخ كالعتق يحجر الاصيل عن ابطال الخلافة
وان كان مما يحتمله كالوصية بالمال كان له ابطال الخلافة بالبيع والهبة والرجوع ونحو ذلك لان الحق غير لازم
فلم يلزم سببه ولهذا لم يحجر في تلك الوصية برقبة العبد فانها وان كانت استخلافا الا انه تمليك ووصية
بالمال وهو مما يحتمل الفسخ والابطال **قوله** دون سقوط التقوم اي المدبر لا يصير كام الولد في سقوط التقوم
لان الاحراز للمالية اصل في الامة والتمتع تبع ولم يوجد في المدبر ما يوجب بطلان هذا الاصل بخلاف ام الولد فانها
لما استفرشت واستولدت صارت محرزة للمتعة وصارت المالية تبعا فسقط تقومها حتى لا تضمن بالغصب
وباعتاق احد الشريكين نصيبه منها **قوله** واما ما لا يصلح لحاجته اي حاجة الميت فالقصاص فان الجناية وقعت
على حق اولياء الميت لانتفاعهم بحيوته فيثبت لهم القصاص ابتداء تشفيا للصدور ودركا للثار لا انتقالا
من الميت فان قيل المتلف نفس الميت وقد كان انتفاعه بحيوته اكثر من انتفاع غيره فينبغي ان يثبت القصاص
حقا له قلنا نعم الا انه خرج عند ثبوت الحق من اهلية الوجوب فيثبت ابتداء للولي القائم مقامه على سبيل
الخلافة كما يثبت الملك للموكل ابتداء عند تصرف الوكيل بالشرى خلافة عن الوكيل فالسبب انعقد في حق المورث
والحق وجب للوارث فصح عفو المورث رعاية لجانب السبب وصح عفو الوارث قبل موت المورث رعاية
لجانب الواجب مع ان العفو مندوب فيجب تصحيحه بقدر الامكان وهذا استحسان والقياس ان لا يصح
لما فيه من اسقاط الحق قبل ثبوته سيما اسقاط المورث فانه اسقاط لحق الغير قبل ان يجب **قوله** حتى لا
ينتصب بعض الورثة خصما من البقية يعني لو اقام الحاضر بينة على القصاص يحبس القاتل ثم حضر الغائب
كلف ان يعيد البينة ولا يقضى لهما بالقصاص قبل اعادة البينة لانه ثبت لهما ابتداء فكل منهما في حق القصاص
كانه منفرد وليس الثبوت في حق احدهما ثبوتا في حق الاخر بخلاف ما يكون موروثا كالمال وعند ابي يوسف
ومحمد ثم القصاص موروث لان خلفه وهو المال موروث اجماعا والخلف لا يخالف حكم الاصل والجواب
ان ثبوت القصاص حقا للورثة ابتداء انما هو لضرورة عدم صلوحه لحاجة الميت فاذا انقلب مالا بالصلح
او بالعفو والمال يصلح لحوايج الميت من التجهيز وقضاء الديون وتنفيذ الوصايا ارتفعت الضرورة
وصار الواجب كانه هو المال اذ الخلف انما يجب بالسبب الذي يجب به الاصل فيثبت الفاضل من حوايج الميت
لورثته خلافة لا اصالة **قوله** واما العوارض المكتسبة اي التي يكون لكسب العباد مدخل فيها اما من
الاكتساب كالسكر او بالتقاعد عن المزيل كالجهل وهي اما ان تكون من ذلك المكلف الذي يبحث عن تعلق
الحكم به كالسكر والجهل واما ان تكون من غيره كالاكراه فمن الاول اي التي تكون من المكلف الجهل وهو عدم

العلم عما من شانه فان قارن اعتقاد النقيض فمركب وهو المراد بالشعور بالشيء على خلاف ما هو به والا فبسيط
وهو المراد بعدم الشعور واقسامه فيما يتعلق بهذا المقام اربعة جهل لا يصلح عذرا ولا شبهة وهو في الغاية
وجهل هو دونه وجهل يصلح شبهة وجهل يصلح عذرا فالاول جهل الكافر بالله تعالى ووحدانيته وصفات كماله
ونبوة محمد عليه السلام فانه مكابرة اي ترفع عن انقياد الحق واتباع الحجة انكارا باللسان واباء بالقلب بعد وضوح
الحجة وقيام الدليل فان قلت الكافر المكابر يعرف الحق وانما ينكره جحودا واستكبارا قال الله تعالى وجحدوا بها
واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا ومثل هذا لا يكون جهلا قلت من الكفار من لا يعرف الحق ومكابرته ترك
النظر في الادلة وانما يأخذ بالاباء ومنهم من يعرف الحق وينكره مكابرة وعنادا قال الله تعالى الذين آتيناهم الكتاب
يعرفونه كما يعرفون ابناءهم الاية ومعنى الجهل منهم عدم التصديق المعتبر بالاذعان والقبول **قوله** ونحوها
اي مثل المذكورات كهبة الخمر والوصية بها والتصدق بها واخذ العشر من قيمتها وكذا الخنزير **قوله** فيحد قاذفه
اي قاذف المسلم الذي وطئ في نكاح المحارم حال الكفر وهذا تفريع على ثبوت الاحصان وقوله وتجب النفقة
تفريع على صحة النكاح لا على ثبوت الاحصان فلا يكون عطفا على قوله فيحد قاذفه بل على ما قبله وكذا قوله
ولا يفسخ اي نكاح المحارم برفع احد الزوجين الكافرين الامر الى القاضي وطلب حكم الاسلام الا ان
ان يجتمع الزوجان على الترافع فحينئذ يفسخ واذا لم يكن هذه الفروع الثلثة متعلقة بثبوت الاحصان كان
في تأخيرها عنه ثم في ايراد الدليل على ثبوت الاحصان منضما الى الدليل على تقوم الخمر نوع تعقيد وسوء
ترتيب وانما وقع في ذلك لتغيره اسلوب كلام فخر الاسلام حيث اورد هذا الكلام جوابا عما قاله الشافعي رحمه الله
ان ديانتهم تعتبر دافعة للتعرض لا للخطاب لان مجرد الجهل لا يصلح عذرا فكيف المكابرة والعناد لكن امرنا
بتركهم وما يدينون وعدم التعرض لهم بسبب عقد الذمة فلا نخاطبهم لكن لا يثبت ايجاب الضمان
على متلف الخمر ولا صحة بيعها ولا ايجاب النفقة على ناكح المحرم ولا الحد على قاذفه فاجاب بان تقوم المال
واحصان النفس انما من باب العصمة وهي الحفظ عن التعرض فكانت الاحكام المذكورة من ضرورات ذلك **قوله**
ذلك لهم الربا وقد نهوا عنه سهو القلم والصواب اخذهم الربا **قوله** فان ديانة الكافر يعني ما يكون مخصا
بخالف الاسلام لا يكون صحيحة بخلاف ما يوافق الاسلام كحرمة الزنا وحرمة القتل بغير حق **قوله** بل المراد ان
معتقدهم اي ما كان شائعا من دينهم متفقا عليه فيما بينهم سواء ورد به شريعتهم او لم ترد وسواء كان
حقا او باطلا دافع كنكاح المحارم في دين المجوس فانه وان كان باطلا غير ثابت في كتابهم الا انهم شايع فيما
بينهم لم يثبت حرمته عندهم فيكون ديانة لهم بخلاف الربا عند اليهود فان حرمته ثابتة في التورية فارتكابه
فسق منهم لا ديانة اعتقدوا حله وليس المراد بمعتقدهم ما يعتقده بعضهم كما اذا اعتقدوا حل جواز الرقة
او القتل بغير حق فانه لا يكون دافعا اصلا فالحاصل ان المراد بالديانة الدافعة هو المعتقد الشايع
الذي يعتمد على شرع في الجملة قال شيخ الاسلام في المبسوط ان نكاح المحارم وان حكم بصحته لا يثبت به الارث

شايع بقولنا حاصل

لانه ثبت بالدليل جواز نكاح المحارم في شريعة آدم عم ولم يثبت كونه سببا للميراث في دينه فلا يثبت سببا للميراث
باعتقادهم وديانتهم لانه لا عبرة لديانة الذمي في حكم اذا لم يعتمد على شرع **قوله** ولا كذلك من لم يقبل نكاحهما الشان
الى الجواب عن القياس على المجوسي خلف بنتين احدهما زوجته وتقريره ان المجوسي صحح نكاح المتناكحين يعني البنت التي ليست
بزوجة وهو المراد بالوارث الآخر ليس بمنزلة زوج المحرم حتى يواخذ بديانته لان الضرر يلحقه من غير التزام منه فيكون تعدية
بخلاف تضرر الزوج بالنفقة فانه بالتزامه **فان قيل** ينبغي ان يواخذ البنت الغير المنكوحة بديانتها واعتقادها لانها
مجوسية ولا يلتفت الى نزاعها في زيادة الميراث لانه بمنزلة نزاع الزوج في النفقة **اجيب** بانه لا يصح نزاع الزوج
لانه التزم بدء الديانة حيث نكح المحرم بخلاف البنت الغير المنكوحة **قوله** وغيا ما ينبغي ان الخالع ينزل كالحال وان كثر
والحاجة دائمة لامكان الحيوة الى يوم القيمة **قوله** كجهل صاحب الهوى مثل جهل المعتزلة بزيادة صفات الله على الذات
وكونه تعالى مرئيا في الجنة بالابصار وكونه خالقا للشرور والقبايح وبجواز الشفاعة لحط الكبائر وجواز العفو
عما دون الكفر وعدم خلود الفساق في النار وانما لم يكن هذا الجهل عذرا لكونه مخالفا للدليل الواضح من
الكتاب والسنة والمعقول وانما كان دون جهل الكافر لان صاحب الهوى متأول للقرآن اي يصرفه عن ظاهره الدالة على
نقيض معتقده ويحمله على وفق معتقده لا انه ينبذه وراء ظهره مثل الكافر وفي عبارة فخر الاسلام انه متأول
بالقرآن اي متمسك به صارفا آياته الى ما يوافق اعتقاده وانه منا مناظرته والزامه لانه مسلم ملتزم لاحكام
الشرع معترف بحقية القرآن ونبوة محمد عم **قوله** وكجهل الباغي هو الخارج عن طاعة الامام بتأويل
فاسد وشبهة طارية فان كان له منعة فقد سقطت ولاية الالزام لتعذره حسا وحقيقة فيعمل تأويله الفاسد
ولا يؤخذ بضمان ما اتلف من مال او نفس لكن يشترط منه ما كان في يده لانه لا يملكه والمراد انه ينفي بوجوب اداء
الضمان فيما بينهم لكنهم لا يلزمون ذلك في الحكم لان تبليغ الحجة الشرعية قد انقطعت بمنعة قائمة حسا فيحتمل السقوط
بخلاف الاثم فان المنعة لا تظهر في حق الشارع ولا تسقط حقوقه وان لم يكن له منعة فلا مانع من تبليغ الحجة والزام
الحكم فيؤخذ بالضمان ويجب علينا محاربة الباغي لقوله تعالى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء الى امر الله ولان البغي
معصية ومنكر ونهي المنكر فرض وذلك بالقتال وقيل انما يجب محاربتهم اذا اجتمعوا وعزموا على القتال
لانها انما يجب بطريق القتال **قوله** ولم تحرم الميراث بقتله اي قتل الباغي لوجود السبب وعدم المانع اذ
القتل انما يكون مانعا اذا كان محظورا ليكون الحرمان جزاء وعقوبة عليه لا اذا كان مأمورا به كقتل
الباغي والقتل رجما او قصاصا وكذا لا يحرم الباغي الميراث بقتل مورثه العادل الا ان قتله حق في زعم الباغي
بناء على تأويله وتمسكه بما عرضت له من الشبهة ولا يتأتى منقطعة عنه لمكان المنعة فكان قتلهم اهل الحق في حق
الاحكام لا في حق الآثار بمنزلة الجهاد لان انضمام المنعة وانقطاع ولاية الالزام الى التأويل الفاسد يجعله
بمنزلة الصحيح في حق التوريث كما في حق الضمان وهذا اذا قال الوارث كنت على الحق وانا الآن على الحق واما
فيحرم اتفاقا **قوله** ولما كان الدار واحدة ينبغي ان يملك المال بطريق الاستيلاء يتوقف على كمال اختلاف الدار

ووجوب

ووجوب الضمان بالاتلاف يبتني على كمال العصمة وذلك عند اتحاد الدار اسم من كل وجه فنحن لا نملك مال الباغي
حتى اذا انكسرت شوكة البغاة نرد عليهم اموالهم لاتحاد الدار لانهم في دار الاسلام لكن لا نضمن اموالهم بالاتلاف
لان اختلاف الديانة مع وجود المنعة يوجب شبهة اختلاف الدار فيوجب سقوط العصمة من وجه فلو قلنا
بعدم الملك وبوجوب الضمان جعلنا العصمة من وجه بمنزلة العصمة الكاملة ولو قلنا بالملك وعدم الضمان جعلنا
اتحاد الدار بمنزلة اختلافها ولو قلنا بالملك والضمان كان متناقضا لان اثبات الملك معناه عدم الضمان
فتعين القول بعدم الملك مع عدم الضمان كما في غصب غير المتقوم **فان قيل** لا تنافي بين الملك وضمان
البدل كما في المغصوب **قلنا** الملك لم يجب بعينه والملك بالضمان انما يصح مستندا لا ابتداء **قوله**
وكجهل من خالف في اجتهاده الكتاب يريد ان الجهل اما ان يكون في نفس الدين واصوله وهو الغاية اولا وهو
دونه وذلك اما ان يكون في اصول المذهب كالكلام او في فروعه وذلك اما ان يكون مخالفا للقياس وخبر الواحد
فيصلح عذرا او للكتاب والسنة المشهورة والاجماع فيكون مثل جهل صاحب الهوى وقيد السنة بالمشهورة
لان مخالفة المتواتر يكون كفرا لكونه قطعيا وفيه بحث لان الكتاب ايضا كذلك فمخالفته انما لا يكون كفرا
اذا لم يكن المتن قطعي الدلالة ولا فرق في هذا بين الكتاب والسنة والاجماع واما عند قطعية المتن و
السند فالمخالف كافر لا محالة فلا بد ههنا من تقييد الكتاب بان لا يكون قطعي الدلالة وتقييد السنة بان
تكون مشهورة او تكون متواترة غير قطعية الدلالة فمن مخالفة الكتاب القول بحل متروك التسمية عمدا
عند ذبحه تمسكا بقوله عم ذبيحة المسلم حلال وان لم يذكر اسم الله عليه وبان المؤمن ذاكر بقلبه التسمية وان
تركها عند القول عم تسمية الله في قلب كل مؤمن ومنها القول بجواز القضاء بشاهد ويمين تمسكا بما روي
ان رسول الله عم قضى بشاهد ويمين والعمل بخبر الواحد مع قيام نص الكتاب خطأ في الاجتهاد الا
ان نص الكتاب ليس بقطعي لان قوله تعالى وانه لفسق يحتمل ان يكون حالا فيكون قيدا للنهي عن اكل ما لم يذكر
اسم الله عليه ويحتمل ان يراد بما لم يذكر اسم الله عليه الميتة او ما ذكر اسم غيره لقوله تعالى وانه لفسق
فان الفسق هو ما اهل لغير الله به وقوله تعالى فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان يحتمل ان يكون بيانا بالحصر
البينة التي هي الشهادة المحضة في رجلين او رجل وامرأتين وهذا الا ينافي ثبوت نوع آخر من البينة وهي شهادة
الواحد مع اليمين ومن مخالفة السنة المشهورة اعني قوله عم البينة على المدعي واليمين على من انكر ما ذهب
اليه الشافعي في احد قوليه مثل القسامة وهي ان يوجد قتيل لا يدرى قاتله وادعى الولي القتل على واحد او
على جماعة من انه ان ظهر لوث اي علامة يغلب على الظن صدق دعواه يحلف الولي خمسين يمينا ثم
يقضي له بالدية على عاقلة القاتل في صورة الخطأ واما في صورة العمد ففي القول الجديد يقضي بالدية على القاتل
وفي القديم بالقصاص وهو مذهب مالك واحمد تمسكا بقوله عم للاولياء مقتول وجد في خيبر اتحلفون
وتستحقون دم صاحبكم اي دم قاتل صاحبكم الى آخر الحديث فانه مخالف لقوله عم البينة على المدعي

والبيمين على من انكر وهو مشهور فظهر ان كلام المصنف في تقرير القولين ليس على ما ينبغي واذ لا حجة لتخصيص القصاص ومن مخالفة الاجماع القول بجواز بيع ام الولد تمسكا بما روي عن جابر بن عبد الله رضه انه قال كنا نبيع امهات الاولاد على عهد رسول الله صلعم وبان الحالية متعين وارتفاعها بالولادة مشكوك فان الآثار الدالة على منع بيعها قد اشتهرت وتلقتها الأمة بالقبول فصار مجمعا عليه **قوله** كمن صلى الظهر اورد مسئلتين اولهما مثال للجهل في محل الاجتهاد الصحيح والثانية تتميم وتكميل للاولى لا مثال لان فيها مخالفة الاجماع فلا يكون الاجتهاد صحيحا **قوله** لم يقض الظهر بناء اي بنى عدم قضاء الظهر على انه لم يكن عالما بعدم الوضوء حين صلى وان الصلوة المؤداة بلا وضوء من غير علم بذلك لا يجب قضاؤها وهذا مخالف للاجماع **قوله** واذا عفا احد الوليين واقتص الآخر جهلا بالعفو او بان عفو احد الاولياء يسقط القود فعليه الدية لا القصاص فان هذا جهل في موضع الاجتهاد لما ذهب اليه بعض اهل المدينة من ان القصاص اذا ثبت لوليين كان لكل منهما التفرد بالقتل حتى لو عفا احدهما كان للآخر القتل الا ان الظاهر ان هذا مخالف للاجماع فلا يكون اجتهادا صحيحا بل هو جهل في موضع الاشتباه لانه علم وجوب القصاص وما ثبت فالظاهر بقاؤه وانتفاء الظاهر عدم نفاذ التصرف في حق الغير فيكون محل الاشتباه فيكون شبهة تدرأ للحد **قوله** اذ من الكفارة ينبغي كما ان الصوم تندرئ بالشبهة لترجح جانب العقوبة فيها وهذا اذا استفتى فقيها فافتاه بفساد الصوم فحصل له الظن بذلك او بلغه الحديث اعني قوله صلعم افطر الحاجم والمحجوم ولم يعرف نسخه ولا تاويله فعليه الكفارة اتفاقا وعند ابي يوسف يجب الكفارة وان كان ظنه مستند الحديث لانه ليس للعامي الاخذ بظواهر الاخبار واما التمسك بما للفقهاء في القول بفساد الصوم بالحجامة وان كان قد ذهب اليه الاوزاعي الا انه ليس اجتهادا صحيحا لمخالفة الاجماع **قوله** ومن زنى بجارية امراته او والده يظن انها تحل له بناء على ان مال الزوجة مال الزوج لفرط الاختلاط وحل الزوجة بوجه حل مملوكتها ولان ملك الاصل ملك الجزء وحلال له فهذه شبهة اشتباه اعني الشبهة في الفعل وهي ان يظن ما ليس بدليل الحل دليلا فيظن الحل فيسقط الحد للشبهة لكن لا تثبت النسب ولا تجب العدة لان الفعل قد تمحض زنا بخلاف شبهة المحل وتسمى شبهة الدليل وهي ان يوجد الدليل الشرعي النافي للحرمة لكن تخلف الحكم عنه لمانع كما اذا وطئ جارية الابن فانه يسقط الحد ويثبت النسب والعدة لان الفعل لم يتمحض زنا نظرا الى الدليل اعني قوله صلعم انت ومالك لابيك اما جارية الاخ او الاخت فليست محلا للاشتباه بشبهة فعل ولا شبهة محل فلا يسقط الحد **قوله** واما جهل مسلم في دار الحرب لم يهاجر الى دار الاسلام فجهله بالاحكام من الصلوة والصوم ونحو ذلك يكون عذرا في الترك حتى لا يجب بعد المهاجرة قضاء ما ترك اللبث في دار الكفر لانه لا بد من سماع الخطاب حقيقة او تقديرا بالشهرة في محله **قوله** فانزل الله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم المذكور في عامة التفاسير انها نزلت حين نزل التوجه

الى الكعبة

الى الكعبة فقالوا كيف من مات قبل التحويل من اخواننا **قوله** وقصة تحريم هي ان بعض الصحابة كانوا في سفر فشربوا بعد التحريم علمهم بحرمتها فنزلت ليس على الذين امنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا اذا ما اتقوا وامنوا وعن ابن عباس لما نزل تحريم الخمر والميسر قال ابو بكر يا رسول الله كيف باخواننا الذين ماتوا وقد شربوا الخمر واكلوا الميسر وكيف بالغائبين عنا في البلدان لا يشعرون بتحريمها وهم يطعمونها فنزلت **قوله** والبكر اي وكجهل البكر بالنكاح فيما اذا زوجها ولي غير الاب والجد من الكفؤ بمهر المثل او زوجها الاب والجد من غير الكفؤ وبغبن فاحش فانه يكون عذرا حتى يكون لها الفسخ بعد العلم بالنكاح واما اذا زوجها الاب او الجد من الكفؤ بمهر المثل لم يكن لها الفسخ لكمال النظر ووفور الشفقة ولو زوجها غير الاب بغير كفؤ او بغبن فاحش لم يصح النكاح اصلا وانما لم تجب بذلك لانه قد اشتهر في بعض البلاد نقلا عن المصنف انه يصح النكاح في هذه الصورة لكن يكون لها الفسخ وهكذا اورد في شرح الوقاية ولا يوجد له رواية اصلا **قوله** لان طلب العلم واجب عليها اي على البكر وتقرير القوم ان جهل البكر بالخيار ليس بعذر لاشتهار العلم في دار الاسلام وعدم المانع من التعلم في جانبها بخلاف الامة فان اشتغالها بخدمة السيد مانع وعلى هذا لا يرد الاعتراض بان البكر قبل البلوغ لم تكلف بالشرائع لا سيما المسائل الخفية **قوله** حتى يشترط القضاء ثم اي في فسخ البكر بعد البلوغ لا هنا اي لا في فسخ المعتقة لان فسخ البكر للالزام على الغير وتوهم ترك النظر من الولي وهو غير متيقن فلا يتم الا بالقضاء حتى لو مات احدهما بعد الفسخ قبل القضاء يرثه الآخر وفسخ المعتقة يثبت بنفس الخيار لانه لدفع زيادة الملك ولا سبيل اليه الا بدفع اصل الملك فلا يفتقر الى القضاء وتحقيق ذلك ان المراة تبطل حقا مشتركا كالدفع زيادة عليها والزوج يثبت زيادة حق عليها كالاستيفاء حق مشترك فلذا جعلنا الدفع في حق المراة قصدا وابطال الملك ضمنا وفي حق الزوج زيادة الملك اصلا والاستيفاء ضمنا **قوله** ومنها اي من العوارض المكتسبة السكر وهي حالة تعرض للانسان من امتلاء دماغه من الابخرة المتصاعدة اليه فيتعطل معه عقله المميز بين الامور الحسنة والقبيحة والسكر حرام اجماعا الا ان الطريق المفضي اليه قد يكون مباحا كسكر المضطر الى شرب الخمر والسكر الحاصل من الادوية والاغذية المتخذة من غير العنب والدواء ما ينفعل عن الطبيعة فتتصرف فيه وتحيله الى مشابهة المغتذي فيصير جزءا منه وبدلا عما يتحلل والدواء ما يكون فيه كيفية خارجة عن الاعتدال بها تنفعل الطبيعة عنه وتعجز عن التصرف فيه وقد يكون محظورا كالسكر الحاصل من الخمر التي يحرم قليلها وكثيرها او من المثلث وهو عصير العنب اذا طبخ حتى ذهب ثلثاه ثم رقق بالماء وترك حتى اشتد يحل شربه عند ابي حنيفة وابي يوسف لاستمراء الطعام والتقوي على قيام الليالي وصيام الايام واما على قصد السكر فلا حتى لو سكر منه يحد اتفاقا واما نقيع الزبيب وهو الماء الذي القي فيه الزبيب ليخرج اليه حلاوته فان لم يطبخ حتى اشتد وغلا وقذف بالزبد فهو حرام وان طبخ

ادنى طبخة يحل شرب القليل منه في ظاهر الرواية **قوله** حتى الطلاق والعتاق صرح بذلك نفيا لما روي عن
ابي حنيفة سواي الرجل اذا كان عالما بفعل البنج فاكله يصح طلاقه وعتاقه **قوله** وهذا خطاب متعلق بحال السكر
ليس المراد ان قوله تع وانتم سكارى قيد للخطاب يعني لا تقربوا حتى يلزم ان يكون الخطاب في حال سكرهم
بل هو قيد لما تعلق به خطاب المنع والنهي وذلك ان الحال في مثل صل وانت حاج او لا تصل وانت سكران
ليس قيد الامر والنهي بل للمامور والمنهي بمعنى اطلب منك صلوة مقرونة بالصحو وكف النفس عن الصلوة
المقرونة بالسكر وذلك لان العامل في الحال هو الفعل المذكور لا فعل الطلب فقوله تع غير محلي الصيد فيمن جعله
حالا عن قوله اوفوا يكون قيدا للايفاء لا للطلب حتى يلزم عدم وجوب الايفاء عند كونهم محلين للصيد
اي متعرضين له في الاحرام فالمعنى انهم خوطبوا في حالة الصحو بان لا تقربوا الصلوة حالة السكر فيلزم كونهم
مخاطبين او مكلفين بذلك حالة السكر فلا يكون السكر منافيا لتعلق الخطاب ووجوب الانتهاء فالسكر
من الشراب المحرم او المثلث لا يبطل اهلية الخطاب اصلا لتحقق العقل والبلوغ الا انه يمنع استعمال بواسطة
غلبة السرور فيلزمه جميع التكاليف من الصلوة والصوم وغيرهما وان كان لا يقدر على الاداء ولا يصح منه الاداء
ويصح عباراته في الطلاق والعتاق والبيع والاقرار وتزويج الصغار والتزوج والاقراض والاستقراض
وسائر التصرفات سواء شرب مكرها او طائعا وذلك لان مبنى الخطاب على اعتدال الحال وقد اقيم البلوغ عن العقل
مقامه تيسيرا او بالسكر لا يفوت الا القدرة ثم الخطاب بسبب معصية فيجعل في حكم الموجود زجرا ويبقى التكليف
متوجها في حق الاثم ووجوب القضاء بخلاف ما اذا كان بآفة سماوية كالنوم فانه يصلح عذرا دفعا للحرج **قوله**
واذا اسلم السكران يصح ترجيحا لجانب الايمان وكون الاصل هو الاعتقاد ولو تكلم بكلمة الكفر لا يرتد لان الاعتقاد
لا يرتفع الا بالقصد الى تبدله او بما يدل عليه ظاهرا وهو التكلم في حالة يعتبر فيها القصد وهي حالة الصحو وهذا
كالمكره يصح اسلامه ولا يثبت ارتداده **قوله** لان السكر دليل الرجوع اذ السكران لا يستقر على امر فيقام مقام
الرجوع لان حقوق الله تع على المساهلة بخلاف ما اذا اقر بما لا يحتمل الرجوع كالقصاص والقذف وبما شرب سبب
الحد بان زنى او قذف في حالة السكر فانه لا يسقط عنه الحد اما في الاقرار بما لا يحتمل الرجوع فلانه لا يسقط
بصريح الرجوع فكيف بدليله واما في المباشرة فلانه معاين فلا اثر لدليل الرجوع لكن يتوقف اقامة الحد الى
الصحو ليحصل الانزجار فان قلت السكر موجب للحد فاذا تحقق انه سكران ففي معنى اقراره بالشرب ثم توقف
وجوب الحد على اقراره في الصحو قلت السكر قد يكون من غير الشراب المحرم والمثلث والسكر منهما قد يكون
بالشرب كرها واضطرارا فيتوقف الحد على اقامة البينة او الاقرار بانه شرب الشراب المحرم او المثلث طوعا
فيشترط الاقرار حال الصحو **قوله** وزاد ابو حنيفة رح يعني اعتبر في حق وجوب الحد السكر بمعنى زوال العقل
بحيث لا يميز بين الاشياء ولا يعرف بين الارض من السماء اذ لو تميز ففي السكر نقصان وفي النقصان
شبهة العدم فيندرئ به الحد واما في غير وجوب الحد من الاحكام فالمعتبر عنده الجناء اختلاط الكلام حتى

ای عند ابی حنیفة رح

لا يرتد بكلمة الكفر ولا يلزمه الحد بالاقرار بما يوجب الحد **قوله** ومنها الهزل فسره فخر الاسلام باللعب
وهو ان يراد بالشيء ما لم يوضع له فتوهم بعضهم من ظاهره انه يشمل المجاز الا ان المراد بالوضع ما هو اعم من
وضع اللفظ للمعنى ومن وضع التصرفات الشرعية لاحكامها والمراد بوضع اللفظ ما هو اعم من الوضع الشخصي
كوضع الالفاظ لمعانيها الحقيقية او النوعي كوضعها لمعانيها المجازية وهذا معنى ما يقال ان الوضع اعم من
العقلي والشرعي فان العقل يحكم بان الالفاظ لمعانيها حقيقة او مجازا وان التصرفات الشرعية لاحكامها والمقصود وضع
المقصود وغير الهزل بعدم ارادة المعنى الحقيقي ولا المجازي باللفظ ودخل في ذلك التصرفات الشرعية لانها
صيغ والفاظ موضوعة لاحكام تترتب عليها وتلزم معانيها بحسب الشرع **قوله** ولا يشترط كونه بعين لا يجب ان
يجري التصريح بالمواضعة في نفس العقد لانه يفوت المقصود من المواضعة وهو ان يعتقد الناس لزوم العقد
بخلاف خيار الشرط فانه لدفع الغبن ومنع الحكم عن الثبوت بعد انعقاد السبب فلا بد من اتصاله بالعقد **قوله**
ولا اختيار المباشرة والرضى بها يعني ان الهازل يتكلم بصيغة العقد مثلا باختياره ورضاه لكنه لا يختار ثبوت
الحكم ولا يرضاه والاختيار هو القصد الى الشيء وارادته والرضى هو ايثاره واستحسانه فالمكره على الشيء
مثلا يختار ذلك ولا يرضاه ومن ههنا قالوا ان المعاصي والقبائح بارادة الله تع لا برضاه ان الله لا يرضى
لعباده الكفر **قوله** وهي اي التصرفات اما انشاءات او اخبارات او اعتقادات لان التصرف ان كان احداث حكم
شرعي فانشاء والا فان كان المقصود منها الى بيان الواقع فاخبارات والا فاعتقادات والانشاء اما ان
يحتمل الفسخ اولا والاول اما ان يتواضع المتعاقدان على اصل العقد او الثمن بحسب قدره او جنسه وعلى
التقادير الثلثة اما ان يتفقا على الاعراض عن الهزل والمواضعة او على بناء العقد عليها او على انه لم يحضرهما
شيء واما ان لا يتفقا على شيء من ذلك بل اما ان يدعي احدهما الاعراض والآخر البناء او عدم حضور
شيء او يدعي احدهما البناء والآخر عدم حضور شيء واحكام الاقسام بعضها مشروح في الكتاب وبعضها
متروك لانسياق الذهن اليه **قوله** لعدم الرضى بالحكم لو قال لعدم اختيار الحكم لكان اولى لان المانع
عن الملك لا عدم الرضى كالمشتري من المكره فانه يملك بالقبض لوجود الاختيار وان لم يوجد الرضى **قوله**
فان نقضه اي العقد الذي اتفقا على انه مبني على المواضعة احدهما اي احد المتعاقدين انتقض لان لكل
واحد ولاية النقض لكن الصحة يتوقف على اختيارهما جميعا لانه بمنزلة شرط الخيار للمتعاقدين فلا جائز
احدهما لا يبطل خيار الآخر وقدر ابو حنيفة رح مدة الخيار بثلثة ايام اعتبارا بالخيار المؤبد يتقرر الفساد
بمضي المدة وعندهما يجوز الاختيار ما لم يتحقق النقض واما فالخ الثلث دون الثلثة اعتبار الليالي
قوله عملا بالعقد يعني ان الاصل في العقد الشرعي اللزوم والصحة حتى يقوم المعارض لانه انما شرع
للملك والجد هو الظاهر فيه فاعتبار العقد اولى من اعتبار المواضعة وعندهما لا يصح العقد في الصورتين
اعني صورة الاتفاق على انه لم يحضرهما شيء والاختلاف في الاعراض والبناء لان العادة جارية بان يبنيا

فيصير ثمانية عشر قسما ستة منها على تقدير التواضع على اصل العقد وستة على تقدير التواضع على قدر الثمن وستة على تقدير التواضع على جنس الثمن

على المواضعة كيلا يكون الاشتغال بهما عبثاً فانهما انما تواضعا للبناء عليه صوناً للمال عن يد المتغلب والقول بان الاصل
في العقد الصحة واللزوم معارض بان المواضعة سابقة والسبق من اسباب الترجيح والجواب ان العقد متأخر
ناسخ للمتقدم اذا لم يعارضه ما يغيره كما اذا اتفقا على البناء وههنا لم يتحقق المغير لان احدهما يدعي عدم المضي
فالعقد باعتبار ان اصله الجد واللزوم من غير تحقق معارض يكون ناسخا للمواضعة السابقة **قوله** فعلى اصل
ابي حنيفة رحمه الله يجب ان يكون عدم الحضور كالاعراض عملا بالعقد فيصح في الصورتين وعلى اصلهما عدم الحضور كالبناء
ترجيحا للمواضعة بالعادة والسبق فلا يصح العقد في شيء من الصورتين وهذا ماخوذ من صورة اتفاقهما على انه لم يحضرهما
شيء فانه عند ابي حنيفة رحمه الله بمنزلة الاعراض وعندهما بمنزلة البناء وههنا بحث وهو ان انحصار الاقسام
في الستة انما هو على تقدير اعتبار الاتفاق والاختلاف في نفس الاعراض والبناء والذهول اي عدم الحضور واما على
تقدير اعتبارهما في ادعاء المتعاقدين على ما يشعر به كلام فخر الاسلام فالاقسام ثمانية وسبعون لان المتعاقدين
اما ان يتفقا او يختلفا فان اتفقا فلا تخلو اما على اعراضهما او على بنائهما او على ذهولهما او على بناء
احدهما واعراض الاخر او ذهوله او على اعراض احدهما وذهول الاخر فصور الاتفاق ستة وان اختلفا
فدعوى احد المتعاقدين يكون اما اعراضهما واما بناءهما واما ذهولهما واما بناءه مع اعراض الاخر او ذهوله
واما اعراضه مع بناء الاخر او ذهوله واما ذهوله مع بناء الاخر او اعراضه فيصير تسعة وعلى كل تقدير من التقادير
التسعة يكون اختلاف الخصم بان يدعي احدى الصور الثمانية الباقية فيصير اقسام الاختلاف اثنين وسبعين
حاصلا من ضرب التسعة في الثمانية ولا اخفاء في ان تمسك ابي حنيفة رحمه الله بان الاصل في العقد الصحة وتمسكهما بان العادة
جارية بتحقيق المواضعة السابقة يدل على ان الكلام فيما اذا اختلفا في دعوى الاعراض والبناء مثلا واما
اذا اتفقا على الاختلاف في الاعراض والبناء بان يعترف كلاهما باعراض احدهما وبناء الاخر فلا قائل بالصحة و
واللزوم وهذا ظاهر **قوله** والفرق لهما بين البناء ههنا وثمة يعني اذا وقعت المواضعة في قدر الثمن وبنيا عليها
فابو حنيفة رحمه الله لا يعتبر المواضعة السابقة ويحكم بلزوم الالفين لا الالف المتواضع عليه وقد كان يعتبر البناء على
المواضعة في نفس العقد ويحكم بفساد العقد وثبوت الخيار فيحتاج الى الفرق بين البناء ههنا اي في صورة
المواضعة في قدر الثمن والبناء ثمة اي في صورة المواضعة في نفس العقد ووجه الفرق ان المواضعة السابقة
انما تعتبر اذا لم يوجد ما يعارضها ويدفعها وههنا قد وجد ذلك لانها لو اعتبرت يلزم فساد العقد لتوقف
انعقاده على شرط ليس من مقتضيات العقد وفيه نفع لاحد المتعاقدين وهو قبول العقد فيما ليس بداخل في العقد
كاحد الالفين في صورة البيع بالفين والمواضعة على ان يكون الثمن الفا ولو قلنا بفساد العقد يلزم ترجيح
الوصف على الاصل لان المتعاقدين قد جدا في اصل العقد فيلزم صحته وانما هزلا في الثمن الذي هو وصف
لكونه وسيلة لا مقصوداً فلو اعتبرناه وحكمنا بفساد العقد لزم اهدار الاصل لاعتبار الوصف وهو باطل
فلا بد من القول بصحة العقد ولزوم الالفين اعتبارا للتسمية والحاصل ان اعتبار المواضعة في الثمن

وتصحيح

وتصحيح اصل العقد متنافيان وقد ثبت البناء ترجيحا للاصل فينتفي الاول وبهذا يخرج الجواب عن السؤال بانهما قصدا
بذكر الالف الاخر السمعة من غير ان يحتاج الى الغيبان في تصحيح العقد فكان ذكره والسكوت عنه سواء كما في النكاح
قوله والفرق لهما يعني اذا وقعت المواضعة في جنس الثمن بان تواضعا بمائة دينار وقد تواضعا على ان يكون
الثمن الف درهم فالبيع صحيح واللازم مائة دينار سواء بنيا على المواضعة او اعرضا او لم يحضرهما شيء اما ابو حنيفة
فقد مر على اصله من عدم اعتبار المواضعة ترجيحا للاصل وتصحيحا للعقد بما سمياه من البدل ضرورة افتقاره الى
تسمية البدل واما ابو يوسف ومحمد رحمهما الله فقد احتاجا الى الفرق بين المواضعة في جنس الثمن والمواضعة في قدره
ووجهه ان العمل بالمواضعة مع صحة البيع ممكن في الاول دون الثانية لان البيع لا يصح بدون تسمية البدل
واذا اعتبرت المواضعة كان البدل الف درهم وهو غير مذكور في العقد والمذكور في العقد يكون مائة دينار
وهي غير البدل بخلاف المواضعة في القدر فانه يمكن تصحيح البيع مع اعتبارها بان ينعقد بالالف الموجود في الالفين
قوله واما ان لا يحتمل النقض عطف على قوله اما ان يحتمل النقض وفي الكلام خلل في ذلك لانه قال اما ان
فاما ان يحتمل النقض او لا فذكر المعطوف والمعطوف عليه جميعا ثم قال فما يحتمله كالبيع فكان الصواب ان يقول
ههنا وما لا يحتمله اي النقض بمعنى انه لا يجري فيه الفسخ والاقالة فثلثة اقسام لانه اما ان يكون فيه مال بان ثبت
بدون شرط وذكر او لا والاول اما ان يكون المال تبعا او مقصودا **قوله** وكل صحيح استدل على صحة الكل وبطلان
الهزل بالحديث والمعقول اما الحديث فيحتمل ان يكون لاثبات صحة الثلثة المذكورة في الحديث فقط ويحتمل ان
يكون لاثبات صحتها عبارة وصحة غيرها دلالة واما المعقول فيفيد صحة الكل وحاصله ان الهزل لا يمنع انعقاد
السبب غير انعقاد السبب يوجب حكمه ضرورة عدم التراخي والتردد في حكم من الاسباب بخلاف البيع واعترض بالطلاق
المضاف مثل انت طالق غدا واجيب بان المراد بالاسباب العلل والطلاق المضاف ليس بعلة بل سبب مفض
والا لاستند الى وقت الايجاب كالبيع بشرط الخيار **قوله** وفي قدر البدل يعني اذا وقعت المواضعة في قدر
المهر بان يذكر في العقد الفان ويكون المهر الفا فان اتفق المتعاقدان على الاعراض عن المواضعة فاللازم
هو المسمى في العقد اعني الالفين وان اتفقا على بناء النكاح على المواضعة فاللازم الف اتفاقا عندهما فظاهر كما في
البيع واما ابو حنيفة رحمه الله فيحتاج الى الفرق بين النكاح والبيع حيث يعتبر في النكاح المواضعة دون التسمية
وفي البيع بالعكس ووجهه ان البدل في البيع وان كان وصفا وتبعا بالنسبة الى المبيع الا انه مقصود بالايجاب
لكونه احد ركني البيع ولهذا يفسد البيع بفساده او جهالته وبدون ذكره فترجيح البيع بالثمن بمعنى ايجاب
تصحيح البيع لتصحيح الثمن بخلاف البدل في النكاح فانه انما شرع اظهارا لخطر المحل لا مقصودا وانما المقصود ثبوت
الحل في الجانبين للتوالد والتناسل **قوله** وعلى البناء يعني ان وقعت المواضعة في جنس البدل بان يذكرا في العقد
مائة دينار على ان يكون المهر الف درهم وقد اتفقا على البناء على المواضعة فاللازم مهر المثل اجماعا لانه
بمنزلة التزوج بدون المهر اذ لا سبيل الى ثبوت المسمى لان المال لا يثبت بالهزل ولا الى ثبوت المتواضع

عليه لانه لم يذكر في العقد بخلاف المواضعة في القدر فان المتواضع عليه قد سمي في العقد مع الزيادة وبخلاف البيع فانه يصرف
الى اعتبار التسمية لانه لا يصح بدون تسمية الثمن والنكاح يصح بدون تسمية المهر وان اتفقا على ان لم يحضرهما شيء او اختلفا
في الاعراض والبناء فاللازم عند ابي حنيفة في رواية محمد هو مهر المثل لان الاصل بطلان المسمى عملا بالهزل الا انه يجب المهر
مقصودا بالصحة بمنزلة الثمن في البيع ولما بطل المسمى لزم مهر المثل وفي رواية ابي يوسف هو المسمى قياسا على البيع وعندهما
اللازم مهر المثل بناء على اصلهما من ترجيح المواضعة بالسبق والعادة فلا يثبت المسمى لرجحان المواضعة وعدم ثبوت
المال بالهزل ولا المتواضع عليه لعدم التسمية فلزم مهر المثل قوله ومنه اي مما لا يحتمل النقض ما يكون المال فيه مقصودا
حتى لا يثبت بدون الذكر كما اذا طلق امرأته على مال بطريق الهزل او طلقها على الفين مع المواضعة على ان المال الف او طلقها
على مائة دينار مع المواضعة على ان المال الف درهم وكذا في العتق على مال والصلح عن دم عمد في صورة الاتفاق
على الاعراض او على ان لم يحضرهما شيء او الاختلاف في الاعراض والبناء يقع الطلاق ويجب المال اما عند ابي حنيفة
فلترجيح العقد على المواضعة واما عندهما فلان الهزل بمنزلة خيار الشرط والخيار يبطل عندهما لان قبول المرأة شرط
لليمين فلا يحتمل الخيار كسائر الشروط وذلك كما اذا قال الرجل لامرأته انت طالق ثلثا على الف درهم على انك بالخيار
ثلثة ايام فقالت قبلت فعندهما يقع الطلاق ويلزم المال وعنده ان ردت الطلاق في الثلثة الايام بطل
الطلاق وان اختارت او لم ترد حتى مضت المدة فالطلاق واقع والالف لازم وهذا معنى قوله وعند ابي حنيفة
لا يقع الطلاق ولا يجب المال حتى تشاء المرأة فصار الهزل في الخلع على كلا المذهبين بمنزلة الخلع بشرط الخيار
على مذهبهما وهذا معنى قوله فكذا في مسئلتنا على كلا المذهبين واما في صورة الاتفاق على البناء فعندهما يقع
الطلاق ويلزم المال لانه لا اثر للهزل في ذلك فان قلت الهزل ان لم يؤثر في التصرف كالطلاق ونحوه الا انه
مؤثر في المال حتى لا يثبت بالهزل اجيب بان المال ههنا يجب بطريق التبعية وفي ضمن الطلاق لانه بمنزلة الشرط
فيه والشروط اتباع وكم من شيء يثبت ضمنا ولا يثبت قصدا او التبعية بهذا المعنى لا تنافي كونه مقصودا بالنظر
الى العاقد بمعنى انه لا يثبت الا بالذكر فان قلت المال في النكاح ايضا تبع وقد اثر الهزل فيه قلت تبعيته
في النكاح ليست في الثبوت لانه يثبت وان لم يذكر بل بمعنى ان المقصود هو الحل والتناسل لا المال وهذا لا ينافي
الاصالة في الثبوت بدون الذكر وعند ابي حنيفة يتوقف الطلاق على مشية المرأة لامكان العمل بالمواضعة
بناء على ان الخلع لا يفسد بالشروط الفاسدة بخلاف البيع والعمل بالمواضعة ان يتعلق الطلاق بجميع البدل
فلا يقع في الحال بل يتوقف على اختيارها قوله واما تسليم الشفعة طلب الشفعة لا يخلو اما ان يكون طلب مواثبة
بان يطلبها كما علمها حتى يبطل بالتأخير او طلب تقرير بان ينتهض بعد الطلب ويشهد ويقول اني طلبت الشفعة
واطلبها الآن او طلب خصومة بان يقوم بالاخذ والتملك فتسليم الشفعة ثابتة لان التسليم من جنس ما يبطل
بالخيار لانه في معنى التجارة لكونه استبقاء احد العوضين على ملكه فيتوقف على الرضا بالحكم وكل من الخيار
والهزل يمنع الرضا بالحكم فيبطل به التسليم قوله وكذا الابراء اي ابراء الغريم او الكفيل يبطل بالهزل لان

معنى التمليك فيرتد بالرد فيؤثر فيها الهزل كخيار الشرط قوله واما الاخبارات فيبطلها الهزل سواء كانت اخبارا
عما يحتمل الفسخ كالبيع والنكاح او لا يحتمله كالطلاق والعتاق وسواء كانت شرعا ولغة كما اذا تواضعا
على ان يقرا بان بينهما نكاحا او بانهما تبايعا في هذا الشيء بكذا او لغة فقط كما اذا اقر بان لزيد عليه كذا
وذلك لان الاخبار تعتمد صحة المخبر به اي تحقق الحكم الذي صار الخبر عبارة عنه واعلاما بثبوته او نفيه
والهزل ينافي ذلك ويدل على عدمه فكما انه يبطل الاقرار بالطلاق والعتاق مكرها كذلك يبطل الاقرار
بهما هازلا لان الهزل دليل الكذب كالاكراه حتى لو اجاز ذلك لم يجز لان الاجازة انما تلحق شيئا منعقدا يحتمل
الصحة والبطلان وبالاجازة لا يصير الكذب صدقا وهذا بخلاف انشاء الطلاق والعتاق ونحوهما مما لا يحتمل
الفسخ فانه لا اثر فيه للهزل على ما سبق قوله ويكون اي الهازل بالردة مرتدا بنفس الهزل لا بما هزل به لانه
من الاستخفاف بالدين وهو من امارات تبدل الاعتقاد بدليل قوله تعالى حكاية انا كنا نخوض ونلعب الاية
وفي هذا جواب عما يقال ان الارتداد انما كان بتبدل الاعتقاد والهزل ينافيه لعدم الرضى بالحكم قوله
ترجيحا لجانب الايمان يعني ان الاصل في الايمان هو التصديق والاعتقاد قوله ومنها اي من العوارض
المكتسبة السفه فان السفيه باختياره يعمل على خلاف موجب العقل مع بقاء العقل فلا يكون سماويا وعلى
ظاهر تقرير الكلام يكون كل فاسق سفيها لان موجب العقل ان لا يخالف الشرع للادلة القائمة على وجوب
اتباعه وفسره المصنف بالخفة الباعثة على العمل بخلاف موجب العقل تنبيها على المناسبة بين المعنى الشرعي
واللغوي فان السفه في اللغة هي الخفة والحركة ومنه زمام سفيه وتخصيصا له بما هو مصطلح الفقهاء من السفه
الذي ينبني عليه منع المال ووجوب الحجر ونحو ذلك قوله لان التبذير اصله مشروع التبذير هو تفريق المال
على وجه الاسراف اي تجاوز الحد والمراد باصل التبذير تفريق المال قوله واجمعوا على منع ماله اذا بلغ
الصبي سفيها يمنع منه ماله لقوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء اموالكم التي جعل الله لكم قياما اي لا تؤتوا المبذرين
اموالهم الذين ينفقونها فيما لا ينبغي واضاف الاموال الى الاولياء على معنى انها من جنس ما تقيم به الناس
معايشهم كما قال الله تعالى ولا تقتلوا انفسكم او لانهم المتصرفون فيها القوامون عليها ثم علق ايتاء الاموال
اياهم بايناس رشد وصلاح منهم على وجه التنكير المفيد للتقليل حيث قال تعالى فان آنستم منهم رشدا اي ان
عرفتم ورأيتم فيهم صلاحا في العقل وحفظا للمال فادفعوا اليهم اموالهم فاقام ابو حنيفة السبب الظاهر للرشد وهو
ان يبلغ سن الجدودة فانه لا ينفك عن الرشد الا نادرا مقام الرشد على ما هو المتعارف في الشرع
من تعلق الاحكام بالغالب فقال يدفع اليه المال بعد خمس وعشرين سنة اونس منه الرشد او لم يونس
وهما تمسكا بظاهر الآية فقالا لا يدفع اليه المال ما لم يونس منه الرشد ثم بعد الاجماع على منع المال عمن
بلغ سفيها اختلفوا في حجر من صار سفيها بعد البلوغ فجوزه ابو يوسف ومحمد رحمهما الله تمسكا بوجوه الاول
ان هذا الحجر بطريق النظر دون العقوبة والزجر والسفيه وان لم يستحق النظر من جهة انه فاسق

اموالهم ح

لكنه يستحق النظر من جهة دينه ومن جهة انه مسلم ولهذا اجاز عفو الله في الآخرة عن صاحب الكبيرة وان لم يتب وحسن
عفو الولي او المجني عليه في الدنيا عن القصاص وللجناية ولا شك ان المسلم حال السفه يفتقر الى النظر فيحجر الا ان القياس
على منع المال فانه انما يمنع عنه ليبقى ملكه ولا يزول بالاتلاف فلا بد من منع نفاذ التصرفات والا لابطل
ملكه باتلافه بالتصرفات ولم يكن للولي الحفظ الا الكلفة والمؤنة الثالث انه انما يصح عبارة العاقل ويجوز
تصرفاته ليكون نفعا له لتحصيل المطالب فاذا صار ذلك ضررا عليه كان نفعه في الحجر فيجب الرابع ان في الحجر دفع
الضرر عن اهل الاسلام فان السفيه باسرافه واتلافه يصير مظنة لديون الناس ومظنة لوجوب النفقة على
بيت المال فيصير على المسلمين وبالا وعلى بيت مالهم عيالا الا كاحكام المصنع فانه وان كان حاذقا واجبا انه الوصول
الى المقصود لكنه سفيه من جهة ان من لا يملك فلسا قد اعتق جارية بالف دينار قوله دخل في سوق النخاسين
لعظة في زائق والمكايد المقاساة والتلبيس التخليط واخفاء الامر على الغير والتطريق ان يمشي امام الرجل
ويقال طرقوا اطرقوا وذلك عادة الكبار والنمرقة وسادة صغيرة والعنفقون شعر اطوال تحت حنك البعير
يعبر عن اللحية قوله عرف فنونه ابهام اي فنون الحيل والتزوير والعلوم التي من جملتها الفقه الذي يعرف
بها الحكم وكذا في قوله ينتف عنفقونه يجمل عود التغرير الى البائع والمشتري ولما كان هنا مظنة الاعتراض بانه
لا وجه لحجر الانسان عن التصرف في ملكه بناء على ضرر غيره اجاب انه جائز عند ابي يوسف كما في اتخاذ الطاحونة
للاجرة ونصب المنوال لاستخراج الابريسم من الفيلق وامثال ذلك مما يكون للجيران ضرر بين فلهم
المنع والاظهر انه ليس من هذا القبيل بل من قبيل الحجر لدفع ضرر العامة فانه مشروع بالاجماع كحجر المفتي الماجن
والطبيب الجاهل والمكاري المفلس وعند ابي حنيفة لا يجوز حجر السفيه لانه حر مخاطب فلا يبطل اهليته
وهي التمييز والسفه لا يوجب نقصانا فيه بل هو عمل به مكابرة وتركا للواجب ولهذا يخاطب بحقوق الشارع ويحبس
في ديون العباد ويصح عباراته في الطلاق والعتاق ويجب عليه العقوبات التي تندرئ بالشبهات مع ان ضرر
النفس اشد من ضرر المال فتصرفه يكون صادرا عن اهله في محله فلا يمنع واما ما تمسكا به فالجواب عن الاول
ان عدم قبله بموجب العقل لما كان مكابرة لم يستحق النظر لكن تعرض في حقوق الله مجانة وسفها لا يستحق
وضع الخطاب عنه نظرا له ولو سلم فالنظر له في دينه جائز لا واجب كالعفو عن القصاص فلا يدل على وجوب
الحجر فان قيل في ترك الحجر ضرر بالمسلم من غير نفع لاحد فيجب الحجر بخلاف العفو عن القصاص فان في القصاص
حيوة اجيب بان في حجر السفيه ايضا ضررا هو ابطال اهليته والحاقه بالبهائم بخلاف منع المال فانه بالنص
وعن الثاني انا لا نسلم كون الحكم في منع المال معقول المعنى ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون الحجر عن المال عقوبة
وزجرا على ما ذهب اليه بعض المشايخ فان سببه هو مكابرة العقل ومخالفة الشرع جناية والحكم هو منع
المال صالح للعقوبة وجاز تفويضه الى الاولياء دون الائمة لكونه عقوبة تعزير وتأديب ولا مدخل للقياس
في العقوبات ولو سلم ان الحكم معقول اي الحجر نظر له لا عقوبة فلا نسلم صحة القياس فان منع اليد عن

منع المال

عن المال ابطال نعمة زائدة والحاقه بالسفيه بالعقوبة وبخلاف الحجر فانه ابطال نعمة اصلية هي العبارة والاهلية اذ بها امتاز
الانسان عن سائر انواع الحيوان ففيه ضرر عظيم وتفويت لنعمة عظيمة والحاقه بالبهائم وفي ترك الجواب عن الوجهين
الاخيرين ميل الى اختيار ما ذهب اليه ابو يوسف ومحمد رحمهما الله قوله ثم ان كان الحجر يعني ان حجر السفيه عندهما لما كان بطريق النظر له
وهذا يختلف بحسب الاحكام لزم ان يلحق في كل صورة بمن يكون الالحاق به انظر له والبيع بحاله في الاستيلاد يجعل
كالمريض حتى يثبت نسب الولد منه وفي ملك ابنه بالشرى والقبض يجعل كالمكره حتى يعتق الابن وفي لزوم
الثمن او القيمة في مال المحجور في هذه الصور يجعل كالصبي حتى لا يلزمه فلذلك قيل في هذه الصورة يجب ان يكون سعاية
العبد المحجور نظرا اجيب بان الغنم بالغرم كان الغرم بالغنم فاذا لم يجب على المحجور شيء لم يسلم له شيء وكانت
سعاية الغلام في قيمته للبائع قوله وهذا الحجر يعني الحجر المختلف فيه الذي يكون للمكلف عن التصرف في ماله نظرا
له قد يكون بسبب في ذاته كالسفه وقد يكون بسبب خارج كالدين وذلك بان يخاف زوال قابلية المال للصرف الى
الديون او يمتنع المديون عن الصرف فالاول اي الحجر بسبب السفه يحصل عند محمد بنفس السفه ولا يتوقف على قضاء
القاضي لانه بمنزلة الصبي والجنون والعته في ثبوت الحجر به نظرا للسفيه وعند ابي يوسف يتوقف على ان يحجره
القاضي لانه مردد بين النظر بابقاء الملك والضرر باهدار عبارته فلا بد في ترجيح احد الجانبين من القضاء والثاني
اي حجر المديون خوفا من التلجئة يتوقف على قضاء القاضي اتفاقا بينهما لانه لاجل النظر للغرماء فيتوقف على طلبهم
ويتم بالقضاء والثالث وهو حجر المديون لامتناعه عن صرف المال الى الديون يكون بان يبيع القاضي امواله
عروضا كانت او عقارا لما روي ان معاذا ارهقته الديون فباع رسول الله عليه السلام ماله وقسم ثمنه بين الغرماء
بالحصص ولان بيع ماله لقضاء دينه مستحق عليه وهو مما يجري فيه النيابة فينوب القاضي منابه كما اذا اسلم عبد الذمي
وابى الذمي ان يبيعه فان القاضي يبيعه ولما كان هذا الحجر امرا خاصا قال فهذا اضرب الحجر قوله التلجئة هي المواضعة
المذكورة اي في اصل التصرف او في قدر البدل او في جنسه على ما سبق في باب الهزل الا انها لا تكون الا سابقة
والهزل قد يكون مقارنا فبهذا الاعتبار هي اخص قال في المغرب التلجئة ان يلجئك الى ان تأتي امرا باطنه خلاف
ظاهره وفي المبسوط ان معنى الجئ اليك داري اجعلك ظهرا لا تمكن بجاهك من صيانة ملكي يقال التجأ فلان
الى فلان والجأ ظهره الى كذا وقيل معناه انا ملجأ مضطر الى ما اباشره من البيع منك ولست بقاصد حقيقة
قوله على ان لا يصح تصرفه الا مع الغرماء يعني في المال الذي يكون في يده وقت الحجر واما فيما يكتسب بعده فينفذ
تصرفه مع كل احد قوله ومنها السفر وهو خروج مديون فان قلت الخروج مما لا يمتد قلت المراد به الخروج
من عمرانات الوطن على قصد سير ممتد ثلثة ايام ولياليها فما فوقها بسير الابل ومشي الاقدام قوله واختلفوا
في الصلوة يعني في التخفيف الحاصل بالسفر في الصلوة فعند الشافعي هو رخصة حتى يكون الاكمال مشروعا وعندنا
اثر في اسقاط الشطر حتى يكون ظهر المسافر وفجره سواء واستدل على ذلك باربعة اوجه الاول الاثر
كما روي عن عائشة رضي الله عنها انها قالت كان النبي عليه السلام يصلي بمكة ركعتين بالغداة وركعتين بالعشاء فلما هاجر

الى السماء امر بالصلوات الخمس فصارت الركعتان للمسافر وللمقيم اربع الثالث قول الصحابي ليس بحجة عند الشافعي
الثاني ان حد النافلة هو ما يمدح فاعله ولا يذم تاركه شرعا وما نحن فيه بهذا المعنى صادق على الركعتين الاخيرتين
من ظهر المسافر مثلا والجواب انه يقول ان الركعتين انما يكونان فرضا اذا نوى الاتمام وح لا نم انه لا يذم تاركهما
الثالث ان النبي عم سماها صدقة حيث قال انما صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته والصدقة فيما
لا يحتمل التمليك اسقاط لا غير الرابع ان التخيير انما شرع فيما يكون للعبد فيه يسر كخصال الكفارة وصوم رمضان
وبهنا لا يسر الا الكمال فلا فائدة في التخيير وقد سبق ذلك في بحث الرخصة قوله ولما كان السفر بالاختيار يعني
فرق بين المسافر والمريض بان المسافر اذا نوى صوم رمضان وشرع فيه اي لم يفسخه قبل انفجار الصبح لا يجوز
له الافطار بخلاف المريض وذلك لان الحرج في المريض مما لا مدفع له فربما يتوهم قبل الشروع انه لا يلحقه الحرج
وبعد الشروع علم لحوق الحرج حيث لا مدفع له بخلاف المسافر فانه يتمكن من دفع الحرج الداعي الى الافطار بان
لا يسافر ولفظ قيل يوهم ان هذا قول البعض وليس كذلك بل المراد انه حكم بذلك وكذا لفظ فخر الاسلام فيقال له
معناه حكم للمسافر وافتى في حقه وضبط المسائل في هذا المقام ان العذر اما ان يكون قائما في اول اليوم او لا
فان كان قائما فان ترك الصوم فله ذلك وان صام فان كان العذر هو المرض يجوز الافطار وان كان السفر
لم يجز لكن لو افطر لم يجب الكفارة وان لم يكن قائما بل انما طرأ في اثناء النهار فلا بد من نية الصوم والشروع
فيه فان مضى عليه فذاك والا فاما ان يطرأ العذر ثم الافطار او بالعكس فعلى الاول ان كان العذر هو المرض
يجوز الافطار وان كان السفر لم يجز لكن لو افطر لم يجب الكفارة وعلى الثاني لم يجز الافطار اصلا لكن لو افطر
ففي المرض يسقط الكفارة وفي السفر لا يسقط لان المرض سماوي يتبين به ان الصوم لم يجب عليه والسفر
اختياري يجب الصوم مع طريانه لكنه سبب مبيح في الجملة فان قارن الافطار كان شبهة في سقوط الكفارة
وان كان متاخرا لم يؤثر لان الكفارة قد وجبت بالافطار عن صوم واجب من غير اقتران شبهة قوله
على ان المعصية منفصلة لما استدل الشافعي رح على عدم كون سفر المعصية من اسباب الرخص بوجهين احدهما
ان الرخصة نعمة فلا تناول بالمعصية ويجعل السفر معدوما في حقها كالسكر يجعل معدوما في حق الرخص المتعلقة
بزوال العقل لكونه معصية وثانيهما قوله تع فمن اضطر غير باغ ولا عاد فانه جعل رخصة الحل الميتة منوطة
بالاضطرار حال كون المضطر غير باغ اي خارج على الامام ولا عاد اي ظالم على المسلمين بقطع الطريق
فيبقى في غير هذه الحالة على اصل الحرمة ويكون الحكم كذلك في سائر الرخص بالقياس او بدلالة النص او بالاجماع
على عدم الفصل اجيب عن الاول بان المعصية هو البغي والتمرد والاباق مثلا لا نفس السفر بل المعصية
منفصلة عن السفر من كل وجه اذ قد توجد بدونه كالباغي والآبق المقيم وقد يكون السفر بدونها فيقع المعصية
كما اذا خرج غازيا فاستقبل العير فقطع عليهم الطريق والمنهي المعنى منفصل عنه من كل وجه لا ينافي مشروعيته
كالصلوة في الارض المغصوبة مع ان المشروع اهل فلا ينافي سببيته لحكم مع ان السبب وسيلة اولى وايضا فعه

القربة

القربة المشروع مقصودة بخلاف صفة الحل في البيع ومنافاة النهي لصفة القربة المبنية على الطلب والامر اشد
من منافاته لصفة الحل الثابت بمجرد الاباحة والنهي لمعنى متصل اذا لم يمنع صفة القربة عن المشروع فلان
لا يمنع صفة الحل عن السبب اولى وهذا بخلاف السكر فانه حدث من شرب المسكر وهو حرام وعن الثاني بان الاثم
وعدمه يتعلق بنفس الاضطرار بل بالاكل فلا بد في الاية من تقدير فعل اي فمن اضطر فاكل ويكون ذلك الفعل
هو العامل في الحال اي فاكل حال كونه غير باغ ولا عاد فيجب ان يعتبر البغي والعدوان في الاكل الذي سيقت الاية
لبيان حرمته وحله اي غير متجاوز في الاكل قدر الحاجة على ان عاد مكرر للتاكيد او غير طالب للمحرم وهو يجد
غيره ولا مجاوز قدر ما يسد الرمق ويدفع الهلاك او غير متلذذ ولا متزود او غير باغ على مضطر آخر
ولا مجاوز سد الجوعة قوله ومنها الخطأ وهو ان يفعل فعلا من غير ان يقصده قصدا تاما وذلك
ان تمام قصد الفعل بقصد محله وفي الخطأ يوجد قصد الفعل دون قصد المحل وهذا مراد من قال انه فعل يصدر
بلا قصد اليه عند مباشرة امر مقصود سواه ويجوز المواخذة بالخطأ لقوله تع ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا
او اخطأنا فانه لو لم يجز لم يكن للدعاء فائدة وعند المعتزلة لا يجوز لان المواخذة انما هي على الجناية وهي
بالقصد والجواب ان ترك التثبت منه جناية وقصد وبهذا الاعتبار جعل الخطأ من العوارض المكتسبة
قوله ويصلح مخففا اي سببا للتخفيف فيما هو صلة واجبة بالفعل دون المحل كالدية في القتل الخطأ فانها صلة
لانها لم تقابل بمال كالضمان ووجبت على الفعل دون المحل فوجبت على العاقلة في ثلثة سنين تخفيفا على
الخاطي وقد صرح فخر الاسلام في بحث الاكراه بان الدية ضمان المتلف والكفارة جزاء الفعل وصرح كثير
من المحققين بان الدية جزاء المحل دون الفعل بدليل انه لم يتحد باتحاد المحل وقد تم تحقيق ذلك
في بحث التضمين وعبارة فخر الاسلام مهنا ان الخطأ لما كان عذرا صلح سببا للتخفيف بالفعل فيما هو صلة
لا تقابل بالمال قوله اذ لا ينفك اي الخطأ عن ضرب تقصير وهو ترك التثبت والاحتياط فهو باصل الفعل
مباح وبترك التثبت محظور فيكون جناية قاصرة تصلح سببا لجزاء قاصر قوله ويقع طلاقه اي
طلاق المخطي كما اذا اراد ان يقول انت جالس فقال انت طالق وعند الشافعي رح لا يقع لان
الاعتبار بالكلام انما هو بالقصد الصحيح وهو لا يوجد في المخطي كالنائم وجوابه مذكور في الكتاب
وفي قوله لا مقام اليقظة والرضى جواب عما يقال لو كان البلوغ عن عقل قائما مقام القصد في
الطلاق لوجب ان يصح طلاق النائم اقامة للبلوغ مقام القصد وان يقوم البلوغ مقام
الرضى في التصرفات المفتقرة الى الرضى كالبيع والاجارة لان الرضى امر باطن كالقصد وحاصل الجواب
ان السبب الظاهر انما يقام مقام الشيء اذا كان ذلك الشيء خفيا يتعسر الوقوف عليه وعدم القصد
واهلية استعمال العقل في النائم معلوم بلا حرج وكذا وجود الرضى وعدمه لان الرضى نهاية الاختيار
بحيث تفضي اثره الى الظاهر من ظهور البشاشة في الوجه ونحو ذلك ولما كان عدم القصد في النائم و

ووجود الرضى غيره مما لا يتيسر الوقوف عليه لم يحتج الى اقامة شيء مقامهما بل جعل الحكم متعلقا بحقيقتهما وهذا ظاهر لكن في قوله لا مقام اليقظة تسامح لان المعترض يقول باقامة البلوغ مقام القصد لا مقام اليقظة فان انتفاء اليقظة في النائم امر ظاهر ولان الذي يحتاج الى اثباته في اهلية الاحكام واعتبار الكلام هو التمكن من قصده وهو الامر الباطن الذي يحتاج الى اقامة الشيء مقامه لا حقيقة اليقظة وكانه عبر باليقظة عن القصد واستعمال العقل لما بينهما من الملابسة والمراد ان السبب الظاهر انما يقام مقام الشيء عند خفاء وجوده وعدمه وعدم القصد في النائم مدرك بلا حرج وكذا عدم الرضى في المكره **قوله** كالبيع فانه يعتمد القصد تصحيحا للكلام ويعتمد الرضى لكونه يحتمل الفسخ بخلاف الطلاق فانه يبتني على القصد دون الرضى فلو اراد ان يقول سبحان الله فجرى على لسانه بعت هذا الشيء منك بكذا وقبل المخاطب وصدقه في ان البيع انما جرى على لسانه خطأ فهو كبيع المكره ينعقد نظرا الى اصل الاختيار لان الكلام صدر عنه باختياره او باقامة البلوغ مقام القصد لكن يكون فاسدا غير نافذ لعدم الرضى حقيقة **قوله** واما الذي من غيره اي القسم الثاني من العوارض المكتسبة وهو الذي يكون من غير المكلف هو الاكراه وهو حمل الغير على ان يفعل ما لا يرضاه ولا يختار مباشرته لو خلي ونفسه فيكون معدما للرضى لا للاختيار اذ الفعل يصدر عنه باختياره لكنه قد يفسد الاختيار بان يجعله مستندا الى اختيار آخر وقد لا يفسد بان يبقى الفاعل مستقلا في قصده وحقيقة الاختيار هو القصد الى مقدور متردد بين الوجود والعدم بترجيح احد جانبيه على الآخر فان استقل الفاعل في قصده فصحيح والا ففاسد وبهذا الاعتبار يكون الاكراه اما ملجئا بان يضطر الفاعل الى مباشرة الفعل خوفا من فوات النفس او ما هو في معناها كالعضو واما غير ملجئ بان يتمكن الفاعل من الصبر من غير فوات النفس او العضو وهو سواء كان ملجئا او غير ملجئ لا ينافي اهلية الوجوب ولا الخطاب بالاداء لبقاء الذمة والعقل والبلوغ ولان ما اكره عليه اما فرض او مباح او رخصة او حرام وكل ذلك من آثار الخطاب حتى انه يؤجر على ذلك الفعل المكره مرة كما اذا كان فرضا كالاكراه بالقتل على شرب الخمر ويأثم مرة اخرى كما اذا كان حراما كالاكراه على قتل مسلم بغير حق او يؤجر على الترك في الحرام والرخصة ويأثم في الفرض والمباح وكل من الاجر والاثم انما يكون بعد تعلق الخطاب والمراد بالاباحة انه يجوز الفعل ولو تركه وصبر حتى قتل لم يأثم ولم يؤجر وبالرخصة انه يجوز له الفعل لكن لو صبر حتى قتل يؤجر عملا بالعزيمة وبهذا يسقط الاعتراض بانه ان اريد بالاباحة انه يجوز له الفعل ولو تركه وصبر حتى قتل لا يأثم فهو معنى الرخصة وان اريد انه لو تركه يأثم فهو معنى الفرض **قال** الامام البرغري ان فعل المكره حرام كالقتل والزنا وفرض كشرب الخمر واكل الميتة ومرخص له كاجراء كلمة الكفر والافطار واتلاف مال الغير ولعل مراد الامام انما فرق بين كلمة الكفر والافطار للفرق بينهما قبل الاكراه حيث يسقط حرمة الافطار بالعذر كالسفر والمرض بخلاف حرمة كلمة الكفر فانها لا تسقط قبل الاكراه بحال **قوله** ولا الاختيار اي الاكراه لا ينافي الاختيار لانه حمل الفاعل على ان يختار ما هو اهون عند الحامل اي او فق له ويحتمل ان يريد ما هو ايسر على الفاعل

من الفعل والضرب والحبس ونحو ذلك مما اكره به **قوله** واصل الشافعي اي القاعدة التي قررها الشافعي في باب الاكراه هو انه ان يحرم الاقدام عليه وهو الاكراه بغير حق او لا وهو الاكراه بحق والثاني لا يقطع الحكم عن فعل الفاعل كالاكراه الحربي على الاسلام فيصح اسلامه بخلاف اكراه الذمي فانه ليس بحق لقوله دعوهم اتركوهم وما يدينون والاول اما ان يكون عذرا شرعا او لا فان كان عذرا بان يحل للفاعل الاقدام على الفعل فهو يقطع الحكم عن فعل الفاعل سواء اكره على قول او عمل لان صحة القول بقصد المعنى وصحة العمل باختياره والاكراه يفسد القصد والاختيار والشريعة تقتضي ان يتوقع عنه الضرر بدون رضاه لئلا يفوت حقوقه بدون اختياره ثم اذا قطع الحكم عن الفاعل فان امكن نسبة الفعل الى الحامل اي المكره كالاكراه على اتلاف مال الغير نسب اليه وان لم يمكن بطل الفعل كالاكراه على الاقرار وسائر الاقوال وان لم يكن عذرا شرعا بان لا يحل له الاقدام على الفعل كما اذا اكره على القتل او الزنا لا يقطع الحكم عن الفاعل حتى يجب القصاص على القاتل والحد على الزاني مكرهين **قوله** وطلاق المولي بالضم اسم فاعل من الايلاء يعني لو اكره المولي على التطليق بعد مضي مدة الايلاء فطلق وقع الطلاق لانه يستحق التفريق بعد مضي المدة كامرأة العنين بعد الحول فاذا امتنع عن ذلك كان الاكراه حقا واما قبل مضي المدة فالاكراه باطل فلا يقع الطلاق **قوله** والاكراه بالقتل والحبس اي عند الشافعي سواء لان في الحبس ضررا كالقتل والعصمة تقتضي دفع الضرر قال الامام محي السنة الاكراه ان يخوفه بعقوبة بالية من بدنه لا طاقة له بها وكان الخوف ممن يمكنه تحقيق ما يخوف به فيدخل فيه القتل والضرب المبرح وقطع العضو وتخليد السجن لا اذهاب الجاه واتلاف المال ونحو ذلك **قوله** واصلنا يعني الاصل المقرر عند ابي حنيفة واصحابه ان الاكراه ان كان ملجئا وعارض اختيار الفاعل اختيار صحيح من الحامل فاما ان يكون المكره عليه من قبيل الاقوال او من قبيل الافعال فان كان من قبيل الاقوال فان كان مما لا ينفسخ كالطلاق كان نافذا والا كان فاسدا كالبيع والاقرار وان كان من قبيل الافعال فان لم يحتمل كون الفاعل آلة للحامل كالزنا كان مقتصرا على الفاعل وان احتمل فان لزم من جعله آلة تبدل محل الجناية كان مقتصرا على الفاعل كاكراه المحرم على قتل الصيد وان لم يلزم نسب الى الحامل ابتداء كالاكراه على اتلاف المال والنفس والمراد بالاكراه الملجئ ما يكون التخويف بالقتل دون الحبس او الضرب ومعنى افساد الاختيار ان الانسان مجبول على حب حيوته وذلك يحمله على الاقدام على ما اكره عليه فيفسد اختياره من هذا الوجه ومعنى كون الفاعل آلة ان الحامل يمكنه ايجاد الفعل المطلوب بنفسه فاذا حمل عليه غيره بوعيد التلف صار كانه فعل بنفسه وان لم يمكنه مباشرة ذلك الفعل بنفسه بقي مقصورا على الفاعل **قوله** فالاقوال كلها لا يحتمل ذلك يعني ان شيئا من الاقوال لا يحتمل كون الفاعل آلة للحامل فيه لامتناع التكلم بلسان الغير واما ما يقال من ان الكلام الرسول كلام المرسل فهو مجاز اذ العبرة بالتبليغ وهو قد يكون مشافهة وقد يكون

بواسطة وذكر في الطريقة البرغرية اذ لا نظر الى التكلم بل الى الغير لانه ممتنع غير مقصود وانما النظر الى المقصود من الكلام والى الحكم فمتى كان في وسعه تحصيل ذلك الحكم بنفسه يجعل غيره آلة له ومتى لم يكن في وسعه ذلك لم يجعل غيره آلة فالرجل قادر على تطليق امراته واعتاق عبده فاذا اكره غيره يجعل فاعلا تقديرا واعتبارا بخلاف الحامل فانه لا يقدر بنفسه على تطليق امراة الغير واعتاق عبد الغير فلا يصح ان يجعل الفاعل آلة له **قوله** فلان تنعقد بالاكراه وسو ينفذ الاختيار اولى يعني ان الاكراه دون الهزل وخيار الشرط في منع نفاذ التصرفات لان كمال النفاذ بصحة اختيار السبب والحكم والرضى بهما جميعا ففي كل من الهزل وخيار الشرط قد انتفى الاختيار والرضى في جانب الحكم وان وجدا في جانب السبب وفي الاكراه لم ينتف الاختيار في السبب ولا في الحكم لكنه فسد والنفاذ ثابت من وجه بخلاف المعدوم من كل وجه فانتفاء شرايط كمال النفاذ في الاكراه اقل فهو بالقبول اجدر والنفاذ فيه اظهر واعترض المص بان ههنا امورا اربعة هي اختيار السبب والحكم والرضى بهما ففي الهزل يوجد اختيار السبب والرضى به مع الصحة وينتفي اختيار الحكم والرضى به وفي الاكراه يوجد اختيار السبب والحكم مع الفساد وينتفي الرضى بهما ففي كل من الهزل والاكراه يوجد اثنان من الامور الاربعة لكن مع الصحة في الهزل ومع الفساد في الاكراه فلا يكون الاكراه اولى بالقبول والنفاذ والمص لم يتعرض لوجود اختيار الحكم في الاكراه ليتوهم غاية مرجوحية فيظهر قوة الاعتراض وعلى ما ذكرناه علم الجواب بان كلا من الاكراه والهزل من الامور الاربعة الا ان اللذين في الاكراه اقوى من جهة ان الحكم هو المقصود والسبب وسيلة اليه وان الاختيار هو المعتبر في عامة الاحكام ونفاذ التصرفات والرضى قد يكون وقد لا يكون وفساد الاختيار لا يوجب المرجوحية لان الفاسد بمنزلة الصحيح فيما لا يحتمل الفسخ لانه اذا انعقد ينفذ ولا يحتمل تخلف الحكم **قوله** واذا اتصل اي الاكراه لقبول المال بان اكرهت المراة بوعيد تلف او حبس على ان تقبل من زوجها الخلع على الف درهم فقبلت ذلك منه وهي مدخولة يقع الطلاق لانه لم يتوقف الا على القبول وقد وجد ولا يلزمها المال لانه يتوقف على الرضاء ولم يوجد كما اذا طلق الصغيرة فقبلت يقع الطلاق لوجود القبول ولا يلزمها المال لبطلان التزامها وانما اشترط اتصال الاكراه بقبول المال اي ان يتحد محلهما بان تكره المراة لانه لو اكره على تطليق امراته على مال يقع الطلاق لان الاكراه لا يمنع الطلاق ويلزمها المال لانها التزمت المال طايعة بازاء ما سلم لها من البينونة واما اذا اتصل الهزل بقبول المال فيصح التطليق لكن يتوقف وقوع الطلاق على التزام المراة المال والرضى به فان التزمته وقع الطلاق ولزم المال والا فلا طلاق ولا مال وعند ابي يوسف ومحمد يقع الطلاق ويلزم المال من غير توقف على الرضى وجه قول ابي حنيفة انه قد تحقق في الهزل الرضى بالسبب دون الحكم فيصح التزام المال موقوفا على تمام الرضى بمنزلة خيار الشرط في جانب الزوجة فانه لما دخل على الحكم فقط لم يمنع وجود الرضى بالسبب بل بالحكم فيتوقف وجود الحكم اعني وقوع الطلاق ولزوم المال على الرضاء بالحكم فان وجد ثبت والا فلا وانما قال

في جانبها

في جانبها لان الخلع من جانب الزوج يمين فلا يقبل خيار الشرط ووجه قولهما ان الهزل يعدم الرضى والاختيار في الحكم دون السبب فيصح ايجاب المال بوجود الرضى في السبب وتحقيقه ان ما يدخل على الحكم دون السبب فهو لا يؤثر في الخلع بالمنع كشرط الخيار لان اثره في المنع ولم يؤثر في احد الحكمين وهو الطلاق بالمنع فلا يؤثر في الآخر وهو لزوم المال لانه تابع فيتبع الطلاق ويلزم بلزومه وما يدخل على السبب كالاكراه يؤثر بالمنع في المال دون الطلاق لان المال في الخلع لا يجب الا بالذكر فيه كالثمن في البيع فلا بد له من صحة الايجاب كثبوت الثمن والداخل على السبب يمنع الايجاب في البيع فكذا في الخلع والداخل على الحكم لا يمنعه في البيع لكن يمنع اللزوم وههنا لا يمنع اللزوم لان الطلاق مقصود والمال تبع بحيث لم يمنع [كخيار الشرط] لزوم المتبوع لم يمنع لزوم التابع لان حكم التابع يوخذ من المتبوع ابدا **قوله** وان كانت اي الاقوال مما ينفسخ ويتوقف على الرضى تنعقد فاسدة اما الانعقاد فلصدورها عن اهلها في محلها واما الفساد فلان الرضى شرط النفاذ فلو اجاز التصرف بعد زوال الاكراه صريحا او دلالة صح لزوال المعنى المفسد ثم الاكراه الملجئ كالاكراه بالقتل وغير الملجئ كالاكراه بالضرب سواء فيما ينفسخ ويتوقف على الرضى لان الرضى ينتفي في النوعين فينتفي النفاذ والنظر في حد الاكراه من الضرب او الحبس مفوض الى رأي الحاكم **قوله** وكذا اي مثل التصرفات التي تنفسخ الاقارير كلها من المال وغيرها انها تفسد بالاكراه الملجئ وغير الملجئ لان الاقرار خبر يحتمل بين الصدق والكذب وانما يوجب الحقوق باعتبار رجحان جانب الصدق اي وجود المخبر به فاذا تحقق الاكراه وعدم الرضى وهو دليل الكذب اي عدم المخبر به لم يثبت الحقوق فان قيل الاكراه يعارضه ان الصدق سواء كان في المؤمن وجود المخبر به هو المفهوم من الكلام فلا يقوم دليلا على عدم المخبر به قلنا المعارضة انما تنفي المدلول لا الدليل فغايته في الباب انه لا يبقى رجحان لجانب الصدق او الكذب فلا يثبت الحقوق بالشك **قوله** والافعال منها ما لا يحتمل كون الفاعل آلة للحامل ومنها ما يحتمل فالاول يقتصر على الفاعل وذلك مثل الاكل والشرب حتى لا يرجع الى الحامل شيء من احكامهما المتعلقة بهما من حيث انهما اكل وشرب كما اذا اكره صائم صائما على الافطار فانه يبطل صوم الفاعل لا الحامل واما ما يتعلق بذلك من حيث انه اتلاف كما اذا اكرهه على اكل مال الغير فقد اختلف الروايات في ان الضمان على الفاعل او على الحامل وكذا في الزنا لو اكره عليه كان العقر على الزاني لكن لو اتلفت الجارية بذلك ينبغي ان يكون الضمان على الحامل اي المكره والثاني وهو ما يحتمل كون الفاعل آلة للحامل قسمان لانه اما ان يلزم من جعله آلة تبدل محل الجناية او لا اما القسم الاول فيقتصر على الفاعل ولا يتعلق بالحامل اذ لو نسب الى الحامل وجعل الفاعل بمنزلة الآلة عاد على موضوعه بالنقض لان تبديل محل الجناية يستلزم مخالفة الحامل لانه انما حمل بالاكراه على الجناية في ذلك المحل ومخالفته يستلزم بطلان الاكراه لانه عبارة عن حمل الغير على ما يريد الحامل ويرضاه على خلاف رضا الفاعل وهو فعل معين في محل معين فاذا فعل غيره كان طايعا بالضرورة لا مكرها واورد فخر الاسلام لذلك مثالين

لان تبديل محل الجناية قد لا يستلزم تبديل ذات الفعل وقد يستلزمه فالاول كما اذا اكره محرم محرما على قتل الصيد
فعندهما يقتصر على الفاعل لان الحامل انما اكرهه على الجناية على احرام نفسه فلو جعل الفاعل آلة للحامل لزم الجناية
على احرام الحامل لا على احرام الفاعل فلم يكن آتيا بما اكرهه عليه فلا يتحقق الاكراه فان قيل الاقتصار على الفاعل
ينبغي ان يكون في حق الاثم فقط دون الجزاء اذ الكفارة تجب في الصورة المذكورة على كل من الفاعل والحامل قلنا
الفعل هنا هو قتل الصيد باليد والكفارة المترتبة على ذلك مقتصرة على الفاعل واما الكفارة الواجبة على الحامل
فانما هي مترتبة على قتل الصيد باكراه الغير عليه كما في الدلالة عليه او الاشارة اليه وتحقيق ذلك ان موجب
الكفارة هو الجناية على الاحرام وكل من الفاعل والحامل جان على احرام نفسه اما الفاعل فبقتل الصيد بيده و
واما الحامل فباكراه الغير عليه فالفعل الذي هو القتل باليد لم يتجاوز الفاعل في حق ما وجب من الجزاء والثاني
وهو ما يكون تبديل محل الجناية مستلزما لتبديل ذات الفعل كما اذا اكره الغير على بيع الشيء وتسليمه فيقتصر
التسليم على الفاعل اذ لو نسب الى الحامل وجعل الفاعل آلة لزم التبديل في محل التسليم بان يصير مغصوبا لان
التسليم من جهة الحامل يكون تصرفا في ملك الغير على سبيل الاستيلاء فيصير البيع والتسليم غصبا اما اذا نسب التسليم
الى الفاعل وجعل تتميما للعقد حتى ان المشتري يملك المبيع ملكا فاسدا لانعقاد البيع وعدم نفاذه فلا يلزم ذلك
وقد يقال ان الفعل في المثالين المذكورين ليس مما يحتمل الفاعل آلة اذ لا يصح ان يجعل الشخص آلة للغير في القتل
من حيث انه جناية ولا في التسليم من حيث انه اتمام للعقد لانه لا يقدر احد على الجناية على احرام الغير ولا على
تمليك مال الغير واتمام تصرفه وما ذكره فخر الاسلام من انه لو جعل آلة لتبدل محل الجناية معناه انه وان لم يحتمل
ذلك لكن لو فرض ليبطل الاكراه والجواب ان المراد باحتمال الفعل كون الفاعل آلة انه يحتمل ذلك في نفسه بالنظر
الى الصورة ولا خفاء في ان الفاعل في القتل والتسليم يصلح ان يكون آلة بمنزلة السيف واليد وانما يمتنع ذلك
من حيث اعتبار الجناية واتمام التصرف وهو امر زائد على نفس الفعل قوله والاعتاق وان كان لا يحتمل ذلك
يعني ان من التصرفات ما يتضمن معنيين يمكن نسبة احدهما الى الغير وكون الفاعل آلة ولا يمكن ذلك في الآخر
كما اذا اكره الغير على اعتاق عبده فالاعتاق من حيث انه قول وتكلم بالصيغة ينسب الى الفاعل اذ لا يحتمل كون
الفاعل آلة فيصح العتق لكونه صادرا عن المالك ومن حيث انه اتلاف للمال ينسب الى الحامل ويجعل الفاعل آلة
لان الاتلاف يحتمل ذلك بخلاف الاقوال فيجب للفاعل على الحامل قيمة العبد موسرا كان او معسرا ويكون الولاء
للفاعل لانه بالاعتاق وهو مقتصر على الفاعل ولا يمتنع ثبوت الولاء لغير من وجب عليه الضمان كما في الرجوع
عن الشهادة على العتق ثم لا يخفى ان ايراد هذا الكلام في غير هذا المقام انسب قوله وان لم يلزم منه هو
القسم الثالث وهو الذي لا يلزم من جعل الفاعل آلة تبديل محل الجناية كاتلاف النفس والمال وحكمه ان يضاف
الحكم الى الحامل ابتداء لا انتقالا من الفاعل اليه على ما ذهب اليه بعض المشايخ فموجب الجناية من ضمان المال و
القصاص والدية والكفارة يجب على الحامل ابتداء فلو اكرهه على رمي صيد فاصاب انسانا فالدية على

على عاقلة الحامل والكفارة عليه ولو اكرهه على قتل الغير عمدا فعندنا فيه القصاص على الفاعل لانه قتل لاحياء نفسه
عمدا وعند ابي يوسف رح لا قصاص على احد بل الواجب الدية على الحامل في ماله في ثلث سنين لان القصاص انما هو
بمباشرة جناية تامة وقد عدمت في كل من الحامل والفاعل لبقاء الاثم في حق الآخر وعند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله
القصاص على الحامل فقط لان الانسان مجبول على حب الحيوة فيقدم على ما يتوصل به الى ابقاء الحيوة بمقتضى
الطبع بمنزلة آلة لا اختيار لها كالسيف في يد القاتل فيضاف الفعل الى الحامل واما في حق الاثم فالفاعل
لا يصلح آلة لانه لا يمكن لاحد ان يجني على دين غيره ويكتسب الاثم لغيره لانه قصد القلب ولا يتصور القصد بقلب
الغير كما لا يتصور التكلم بلسان الغير ولو فرضناه آلة يلزم تبدل محل الجناية اذ الجناية ح تكون على دين
الحامل وهو لم يأمر الفاعل بذلك فينتفي الاكراه واذا لم يمكن جعله آلة لزم نسبة الاثم الى كل من الحامل والفاعل
اما الحامل فلقصده قتل نفس محرمة واما الفاعل فلاطاعته المخلوق في معصية الخالق وايثاره نفسه على من
هو مثله وتحقيقه موت المقتول بما في وسعه وفي هذا الكلام تصريح بان لزوم تبديل محل الجناية على تقدير
جعل الفاعل آلة مفروض فيما لا يحتمل كون الفاعل آلة ولو ذهبنا الى ان نفس القتل يحتمل ذلك لم يكن لقوله
لكن في الاثم لا يمكن جعله آلة معنى لان المعتبر في الاحتمال وعدمه هو نفس الفعل قوله ولما كانت انواع
ما مر كان حكم الافعال المكره عليها في انها بمن تتعلق والى من تنسب وهذا بيان لحكم الاقدام عند الاكراه
على الافعال التي لا يجوز الاقدام عليها عند الاختيار في انه يكون حراما او مباحا او مرخصا فالحرمات
اما ان يحتمل السقوط او لا والثاني اما ان يحتمل الرخصة او لا فهي بهذا الاعتبار ثلثة انواع نوع لا يحتمل السقوط
ولا الرخصة ونوع يحتمل السقوط ونوع يحتمل الرخصة فقط والثالث اما ان يكون في حقوق الله او في
حقوق العباد وحقوق الله تعالى اما ان يحتمل السقوط او لا ولكل من هذه الاقسام حكم مبين في الكتاب قوله
والزنى يعني زنا الرجل بالمرأة لان الزاني حقيقة هو الرجل واما المرأة فممكنة من الزنى فزناها من قبيل
ما يحتمل الرخصة قوله لان حرمة نفسه فوق حرمة يده اذ في فوات النفس فوات اليد من غير عكس لكن ليس حرمة
يد غيره فوق حرمة ذلك الغير هذا بالنسبة الى صاحبهما واما بالنسبة الى الغير فليس حرمة النفس فوق حرمة اليد
حتى اكرهه بالقتل على قطع يد الغير لم يحل ذلك للفاعل ولو فعل كان آثما كما في الاكراه على القتل لان طرف
المؤمن في الحرمة بمنزلة نفسه في حق الغير حتى لا يحل للمضطر قطع طرف الغير ليأكله واما الحل في الاطراف والاموال
فانما هو في حق صاحبها لا في حق الغير فان الناس يبذلون اموالهم صيانة لنفس الغير ولا يبذلون اطرافهم
لذلك قوله والزنى قتل اما من جهة ان من لا نسب له بمنزلة الميت واما من جهة انه لا تجب النفقة
على الزاني لعدم النسب ولا على المرأة لعجزها عن ذلك فيهلك الولد والولد في صورة كون المرأة متزوجة
وان كانت تنسب الى الفراش وتجب نفقته على الزوج الا ان الزوج ربما ينفي مثل هذا النسب فيهلك
الولد قوله والاكراه الملجئ يبيحها اي يبيح المحرمات التي تحتمل السقوط لانه قد استثنى عن تحريم الميتة

ونحو ما حالة الاضطرار يعني انه لا ينبت الحرمة فيها فيبقى الاباحة الاصلية ضرورة والاكراه الملجي لخوف تلف النفس
او العضو نوع من الاضطرار وان اختص الاضطرار بالمخمصة تثبت في الاكراه بدلالة النص لما فيه من خوف
فوات النفس او العضو فلو امتنع المكره عن اكل الميتة ونحوها حتى قتل كان اثما ان كان عالما بسقوط الحرمة
وان لم يعلم فيرجى ان لا يكون اثما كذا في المبسوط واما الاكراه الغير الملجي فلا يبيح المحرمات لعدم الاضطرار لكنه يورث
الشبهة حتى لو شرب الخمر باكراه غير ملجي لا يحد قوله وحرمة لا تسقط بحال وهو النوع الثالث من انواع
الحرمة وهي حرمة لا يحتمل السقوط بمعنى انها لا تحل متعلقها قط لكن قد رخص للعبد في فعله مع بقاء الحرمة وهي
اما في حقوق الله تعالى او في حقوق العباد بمعنى ان الحرام قد يكون ترك حق من حقوق الله تعالى غير محتمل للسقوط
كالايمان او محتمل له كالصلوة وقد يكون ترك حق من حقوق العباد كعدم التعرض لمال المسلم فالاكراه على اجراء
كلمة الكفر على اللسان اكراه على حرام لا يسقط حرمته وهو ترك الايمان الذي هو حق من حقوق الله تعالى
غير محتمل للسقوط بحال وذلك لان الكفر حرام صورة ومعنى حرمة مؤبدة واجراء كلمة الكفر كفر صورة اذ
الاحكام متعلقة بالظاهر فيكون حراما ابدا الا ان الشارع رخص فيه بشرط اطمينان القلب بالايمان
بقوله تعالى الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان والاكراه على ترك الصلوة اكراه على حرام لا يحتمل السقوط
لان حرمة ترك الصلوة ممن هو اهل للوجوب مؤبدة لا تسقط بحال لكن الصلوة حق من حقوق الله تعالى تحتمل
للسقوط في الجملة بالاعذار وكذا الصوم والحج ونحو ذلك من العبادات قوله وزنى المرأة من هذا القسم
يعني اذا اكرهت المرأة على الزنى فتمكينها من الزنى حرام حرمة مؤبدة هي في حقوق الله تعالى المحتملة للسقوط فان
حرمة الزنى حق الله تعالى فيرخص للمرأة مع بقاء الحرمة في الاكراه الملجي ولا يرخص في غير الملجي لكن يسقط الحد للشبهة
وفي كون حرمة الزنى مما يحتمل السقوط نظر فالاولى ان يراد بقوله وزنى المرأة من هذا القسم ان حرمته من قبيل
الحرمة التي لا تسقط لكن يحتمل الرخصة ثم لا يخفى ان قوله وهي اي تلك الحرمة اما في حقوق الله تعالى الى آخره
مشعر بان تلك الحقوق تغاير الحرمة ومتعلقاتها فان الحرام هو اجراء كلمة الكفر وحق الله تعالى هو الايمان
وفي العبادات الحرام هو ترك الصلوة مثلا وحق الله تعالى هو الصلوة فيكون في قوله فان حرمة الزنى عليها
حق الله تعالى تسامح والتحقيق ان العصمة من الزنى حق الله تعالى وتركها حرام حرمة لا تسقط ابدا لكن يحتمل
الرخصة قوله ويحد حتى ان يحد الرجل المكره على الزنى اكراها غير ملجي لان الاكراه الملجي لا يكون رخصة
في حقه كما في حق المرأة حتى يكون غير ملجي شبهة رخصة نعم لا يحد الرجل في الاكراه الملجي استحسانا لان
الحد للزجر ولا حاجة اليه عند الاكراه لانه كان منزجرا الى حين خوف فوات النفس او العضو فالاقدام
عليه دفع لذلك لا قضاء للشهوة وانتشار الآلة لا يدل على الطواعية لانه قد يكون طبعا بالفحولة
المركبة في الرجال قوله واما في حقوق العباد عطف على قوله اما في حقوق الله تعالى فاتلاف مال المسلم حرام
حرمة هي في حقوق العباد لان عصمة المال ووجوب عدم اتلافه حق للعبد والحرمة متعلقة بترك العصمة

كما ذكر

كما ذكر في اجراء كلمة الكفر ان الايمان حق الله تعالى ومعنى كون الحرمة فيه انها متعلقة بتركه وتلك الحرمة اعني حرمة
اتلاف مال المسلم لا يسقط بحال لانه ظلم وحرمة الظلم مؤبدة لكنها يحتمل الرخصة حتى لو اكره على اتلاف
مال المسلم اكراها ملجيا رخص فيه لان حرمة النفس فوق حرمة المال لانه جوهر والمال مبتذل ربما يجعل صاحبه
صيانة لنفس الغير او طرفه لكن اتلاف مال المسلم في نفسه ظلم وبالاكراه لا يزول عصمة المال في حق صاحبه
لبقاء حاجته اليه فيكون اتلافه وان رخص فيه باقيا على الحرمة فان صبر على القتل كان شهيدا لانه بذل
نفسه لدفع الظلم كما اذا امتنع عن ترك الفرايض من العبادات حتى قتل الا انه لما لم يكن في معنى العبادات
من كل وجه بناء على ان الامتناع عن الترك فيهما من باب عز الدين قيدوا الحكم بالاستثناء فقالوا كان
شهيدا ان شاء الله تعالى ولما كانت الحرمة التي لا تسقط لكن تحتمل الرخصة في حقوق العباد مثلها في حقوق الله تعالى
المحتملة للسقوط وحقوق الغير المحتملة له قال وحكمه حكم اخويه يعني ان حكم هذا القسم حكم القسمين السابقين
اللذين هما قسيمان لهذا القسم وبهذا يظهر ان قوله المراد باخويه حرمة لا تحتمل السقوط وحرمة تحتمل
لكن لم تسقط وهما حق الله تعالى تسامح الا ان احتمال السقوط وعدمه في القسمين السابقين انما هو صفة
الحقوق لا صفة الحرمة نفسها وذلك كالايمان والصلوة فان حرمة تركهما لا تسقط اصلا لكن نفس
الصلوة تحتمل السقوط في الجملة بالاعذار بخلاف الايمان قوله ويجب الضمان اي يجب على من اكره غيره على
اتلاف مال مسلم ضمان ما اتلف لان المال معصوم حقا لصاحبه فلا يسقط بحال وهذا الحكم معلوم مما سبق
ان في صورة الاكراه على اتلاف ماله ونفسه نسبة الفعل الى الحامل ويجعل الفاعل آلة له الا ان في ذكره ههنا تصريحا
بالمقصود وختم الكتاب على لفظ وجود العصمة عصمنا الله بعونه الكريم عن اتباع الهوى ووفقنا بلطفه
العميم لسلوك طريق الهدى انه ولي العصمة والتوفيق ومنه الهداية الى سواء الطريق وقد اتفق
صبيحة يوم الاثنين التاسع والعشرين من ذي الحجة الحرام سنة ثمان وخمسين وسبعمائة فراغ
بنان البيان الاقلام عن نظم ما جمعت من الزوائد ورقم ما سمعت من الفوائد
وضبط ما ركبت له مطايا الفكر في ظمأ الهواجر واقتحمت له موارد السهر في ظلم
الدياجر وهو دعة في بغية حبيب الدعة ولذيذ الكرى وعند الصباح
يحمد القوم السرى والحمد لله على نعمه العظام ومنحه
الجسام والصلوة على نبيه محمد صاحب الاعلام واصحابه
البررة الكرام وقد اتفق لي الفراغ من تمليكه
وتحريره يوم الجمعة وقت العصر
في اواخر رمضان المبارك
في تاريخ سنة تسع
وخمسين وثمانمائة

تم

حسبي الله وحده
من الكتب التي وقفها الفقير
الى آلاء ربه ذي المواهب
محمد المدعو بين الصدور بابن عنب
١٢٨٠ وكفى عبده